

فلسفة حياز يولسارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر // منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

فلسفة حيازين أول سائرته

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر: **مكتبة** **الشارف** بالإسكندرية
بجلال حزي وشركاه

مقدمة

هي مقدمة وهي في الوقت عينه خاتمة . خاتمة لأن سارتر قد مات .
ففي التاسعة من مساء الأربعاء ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ في مستشفى بروسية
بباريس مات سارتر . وبموته أغلقت فلسفته من دونه ، وماتت عنه كل
امكانيات الاضافة والتحول . بموته انقطع طريق الحرية ، الطريق الذي ارتاده
ابتداء من عام ١٩٤٣ حين ظهر كتابه « الوجود والعدم » ، وظل يتابع
منعطقاته حتى نهاية العقد الثامن من هذا القرن ، دون أن يمضي في أي
منعطف الى نهايته . لقد صرح سارتر في أخريات حياته بأنه « كتب
بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » . ولم يكن هذا التصريح سوى
تعبير عن رفضه الارتباط بأي من مواقفه السابقة . انه تعبير عن مقولة
« الملائشة » التي تعطينا التركيب الأنطولوجي للإنسان ، والتي تتيح له
أن يشتق لنفسه دائما اتجاهات جديدة . ولكن هذه الاتجاهات
الجديدة كانت دائما عند سارتر في نطاق الطريق عينه - طريق الحرية .

هكذا بقيت دائما مشاريع سارتر مشاريع غير مكتملة لا تريد أن
تمضي الى النهاية ، لأن النهاية من حيث هي كذلك تحيل ما يسبقها
الى كل منخلق .

ويقيد رفض سارتر هذا الانغلاق في كل صوره : رفضه حين بدأ
فلسفته بأن جعل الكوجيتو الديكارتي ينفتح على العالم . فبعد أن كان
الوعي عند ديكارت وعيا فحسب أصبح عند سارتر وعيا بالعالم ،
وعيا بكل ما في العالم الى حد « الغثيان » . ورفض سارتر الانغلاق
في أي حزب سياسي حتى في أكثر أوقاته تعاطفا مع اتجاه أو آخر .

واذا كان ثمة سؤال تقليدي يتحتم طرحه في أعقاب موت سارتر وهو
السؤال عن فلسفته ومكانتها بين المذاهب الكبرى التي يحفل بها
تاريخ الفلسفة ، فإن الاجابة على هذا السؤال قد أصبحت تباين ما لاح
لنا منذ سنوات بعيدة . ذلك أن مذهب سارتر - بعد كل هذه المنعطقات -

يعود الى التقليد الفلسفي الأصيل حين نجد في ثناياه عين التساؤلات الكلاسيكية التي أثارتها الفلسفة الدائمة الإبدية في تاريخها الطويل .
فنظريات الإدراك الحسى والخيال والانتقال ومسائل الوجود والوعى والحرية ومشكلة الفعل الانسانى وقيمتة الخلقية ، كل هذه بأسئلتها وحلولها تجعل فلسفة سارتر حقيقة باسم الفلسفة الدائمة .

وإذا كانت هذه للفلسفة قد بدت لنا في بعض الأحيان فلسفة أزمنة سوف تنقضى بانقضائها فما كان ذلك الا لما شهادته أوروبا في النصف الثانى من هذا القرن من تحول عميق شمل كل أسباب للحياة ، حتى بدا سارتر في بعض الأوقات وكأنه ينتسب الى عصر معين انقضت كل معطياته .

ولكن التأمل فيما اتجه اليه البحث الفلسفي بعد سارتر من مسائل وموضوعات يكشف لنا على الفور عن تأثير فلسفة سارتر واسهامها في تطور الفكر الأوربى ، وهو التأثير والاسهام الذى يضع سارتر ، كما وضع من قبل سقراط وديكارت ، بين أصحاب الفلسفة الإبدية . لقد تحول الاهتمام الى اللاوعى ، وكان من قبل ينصب على الوعى . كذلك اتجه التساؤل نحو العلامة والرمز ، وكان من قبل يتناول المعنى والدلالة . وبعبارة أخرى عند الفلاسفة الى اغتيال البنى عن الظاهرة ويبحثوا في علة الظاهرة : أى فى تلك البنيات structures اللامرئية التى تحدث ما يظهر على السطح من وعى ومعنى . فلم يكن اذن هذا الاتجاه الذى اتخذ انتم البنىوية structuralisme - سواء عند ليفى ستروس أم عند التوسير أم عند فوكو - سوى محاولة لاقامة مذاهب فلسفية يشيدها أصحابها فى مقابل فلسفة سارتر .

والتأمل كذلك فى التيارات المعاصرة يتبين فى جلاء أن تيار معارضة الطب العقلى كما يتعثل عند كل من دافيد كوبر David cooper ورونالد لينج R. Laing يأخذ معظم تصوراته من فلسفة سارتر وليس من كتابات فرويد . وبالمثل اذا نظرنا فى الاتجاهات الثورية التى تتمثل فى رفض الاوضاع الاجتماعية والتمرد عليها وجنبنا أنها تعود الى سارتر وانتشار أفكاره وليس الى ماركس ودعوتة الثورية .

إن سارتر يصبح بهذا فيلسوف المستقبل ، وهذه لا شك ميزة الفلسفة
الأبدية التي من شأنها أن تتجدد مع كل عصر ومع كل تأويل .

فإذا كانت فلسفة سارتر قد أغلقت من حونه بعد أن مات ، فإنها
في الوقت عينه قد دخلت بين الفلسفات الدائمة في تاريخ الفلسفة لتتجدد
مع كل دراسة ، فإن دارس الفلسفة فيلسوف أيضا .

بقيت كلمة أريد أن أقول فيها أن هذه الدراسة عن فلسفة سارتر
كانت في أول الأمر مشروعاً قديماً لتحضير رسالة لاجازة الماجستير في
الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية . وقد أخذت مني هذه
الدراسة سنوات طويلة عكفت فيها على متابعة إنتاج سارتر وعلى
اعداد هذه الدراسة .

ولكن مصر في هذه السنوات كان قد سقط عنها النظام الملكي ،
وتولى الحكم فيها مجموعة من ضباط الجيش معظمهم برتبة « بكباشي » .
ولم يمض وقت طويل حتى استوزر هؤلاء الضباط أنفسهم في وزارات
الدولة المختلفة ، وتولى وزارة المعارف وقتئذ وشئون الجامعات ضابط
شباب صغير السن .

وقد ورد في هذه الدراسة نص مقتبس عن سارتر يصف فيه طيبيا
فرنسياً عمل في الجيش برتبة بكباشي اثناء حرب ١٩١٤ وهو النص
المذكور في الهامش ٢٢ من المقالة الخامسة في الفصل الأول .

عندما اطلع عميد الكلية على هذا النص ألغى تسجيل الرسالة برمتها .
هكذا كان على صاحب البحث أن يودع مسوداته في أدراج مكتبه ، وأن
يسقط من عمره هذه السنوات ، وأن يستأنف الدراسة مع
فلاسفة آخرين .

وانقضت عشرون سنة ، وأخير صاحب البحث من جامعة الاسكندرية
الى جامعة فاس بالملكة المغربية . عندئذ أخرج المسودات من مكتبه وعكف
عليها يعيد صياغتها ويحذف منها ويضيف اليها . كانت رؤية الباحث
خلال هذه السنوات الطويلة ، قد تغيرت الى حد بعيد ، وكان جان

بول سارتر قد مضى الى ابعاد أخرى في تطوره الفلسفي وفي اتجاهاته الجديدة . فكان على الباحث أن يعيد النظر في ضوء كِل هذه التحولات وأن يستأنف العمل طيلة عامين دراسيين ليخرج في نهايتهما هذا الكتاب يهديه الى أبنائه طلاب قسم الفلسفة بجامعة فاس بالمغرب وجامعة الاسكندرية بمصر .



الفصل الأول

نحو الوجود والحرية والعمل

أولا : من الماهية الى الوجود

عندما إتجه الفكر الانساني في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد الى الوجود الخارجى طالبا حقيقته ملحا على تفسيره استوقفته ظاهرة التغير : فأتجهت المدرسة المظية الى البحث عن مادة أولى هي محل التغيرات، ورات المدرسة الايلية أن فكرة التغير متناقضة ، فقالت بالوجود الثابت . ثم جىء أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد مستوعبا جميع الأفكار والمذاهب السابقة وهوفقا بينها ، ورأى أن وراء التغير صورا كلية ثابتة هي المثل . لذلك هو يفرق بين عالين هما العالم المحسوس والعالم المعقول . الأول هو عالم الظواهر الناقصة أو هو عالم الأشياء ، فيه المحسوسات نعرفها بالحواس ، ولكننا نعرف أيضا أنها ناقصة أى تتفاوت في تحقيق الماهية وأنها متبدلة أى تتغير من حال الى حال وأنها حادثة أى تكون وتفسد . فثمة إذن عالم آخر هو عالم المثل أو هو عالم الحقائق الأبدية ، وفي هذا العالم تتحقق الماهيات موضوع العلم الصحيح . هذا العالم المعقول هو مثال للعالم المحسوس وأصله ، فلا تتعين الأجسام في العالم المحسوس الا بمقدار مشاركتها في مثال من هذه المثل وتشبهها به وحصولها على شىء من كماله . فالتعين أى التحول من عالم الماهيات الى العالم المحسوس فيه سقوط وانحطاط . وقد قادى أفلاطون الى هذه النظرية (١) ابتداء من النظر في العالم المحسوس ومذاهبها ، حسب النهج الجدلى الصاعد ، الى العالم المعقول .

(١) الجمهورية La République المقالة السابعة ص ٥١٥ - ٥٤١ ومحاورة فيدون phédon الصفحات ٦٥ - ٦٦ ، ٧٤ - ٧٥ ، ٧٨ - ٧٩ ، ١٠٠ - ١٠٢ ومحاورة بار منيخس Parménides ص ١٣٠ - ص ١٣٣ (ترجمة فرنسية بقلم E. Chambry & R. Baccou طبع Librairie Garnier Frères, Paris

هذه المثل هي مبادئ الوجود والمعرفة والأخلاق ، فوجود الأشياء لا يكون الا بمقدار مشاركتها في ماهيات العالم المعقول اذ منه تشتق جميع الكائنات وجودها . وهذا يعنى أن وجود الأشياء يفترض وجودا ثانيا سابقا هو وجود المثل أى الماهية الثابتة ، فالماهية سابقة على الوجود المحسوس . ومعرفتنا بالأشياء راجعة الى أننا حاصلون على معرفة المثل ، فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، لأن العلم لا يكون بالنسبى أو الجزئى أو المتغير ، وانما بالمطلق الكلى الثابت . وليس الجزئى المحسوس الا مناسبة للنفس تتذكر فيها الكلى الثابت ، لأن النفس كانت تعيش من قبل فى عالم المثل . وهذا أيضا يعنى أن المثل سابقة على الوجود المحسوس . وبما أن المثل هى الماهيات فالمعرفة تقضى أن تكون الماهيات سابقة على الوجود المحسوس . والحياة وفق منهج أخلاقى تقتضى اتباع النموذج الانسانى الكامل ، أى تقتضى اتباع مثال الانسان . وهذا يقضى بأن يكون لمثال الانسان وجود مستقل عن الأفراد التى تشارك فيه وسابق عليها ، فماهية الانسان سابقة على وجوده فى العالم المحسوس .

نظرية المثل اذ باعتبارها أساسا للوجود والعلم والأخلاق تقتضى أن تكون الماهية سابقة على الوجود العينى المتحقق . فالأولية فى هذه النظرية هى اذن للماهية ، وهذه الماهية توجد ، كما رأينا عند أفلاطون ، فى عالم سرمدى هو عالم المثل . وقد ظلت هذه النظرية مؤثرة على التفكير الفلسفى بما تقيمه من فرق بين الجزئى والكلى ، والمحسوس والمعقول ، حتى القرن التاسع عشر الميلادى ، وذلك لنفس الاعتبارات العلمية والأخلاقية .

والى جانب هذا الاتجاه الفلسفى الصادر عن أفلاطون ، والسدى يجعل الماهية سابقة على الوجود ، تصدر كذلك عن أرسطوطاليس فى القرن الرابع قبل الميلاد فلسفة ماهوية . وبناء على هذه الفلسفة الأرسطية ليست المعقولات قائمة بأنفسها ، كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، وانما هى حالة فى المادة ، قائمة فيها . وليست المادة متشبهة بالمعقولات ، أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، وانما هى مقسومة

بها . فالوجود الطبيعي موجود حقيقى تتلازم فيه الصورة والمادة (٢) .
وقد وضع أرسطو هذين المبدأين ليفسر أولا الأجسام الطبيعية وتغيراتها
وثانيا إمكان المعرفة والعلم وليضع بالتالى مبادئ للأخلاق .
أما تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها فيقتبين من النظر فى التغير .
فالتغير يفترض أولا مادة يطرأ عليها التغير أى مادة غير معينة أصلا وهذه
هى الهيولى ، وثانيا ما يقوم هذه المادة فى ماهية معينة أى ما يعين الهيولى
فى جسم طبيعى وهذه هى الصورة . وبعبارة أخرى يقتضى التغير
شيئين ، شيئا يتغير هو الهيولى وشيئا يغير هو الصورة . فالمادة
والصورة مبدآن متلازمان فى الوجود الطبيعى ولا ينفصلان الا بفعل
الفكر ، فالفكر هو الذى يفرق فى الجسم الطبيعى بين الهيولى والصورة ،
وذلك بأن يجرد الصورة من المادة ، فالصورة هى الجزء العقول أو الماهية
بعد تجريدها من المادة .

وهنا نعود للنظر فى ناحية إمكان المعرفة والعلم . فالعلم عند أرسطو
لا يتعلق بالمحسوس لأن المحسوس متغير وعوضوع العلم يلزم أن يكون ثابتا .
لذلك يجعل أرسطو موضوع العلم معرفة الطل والمبادئ والأصول ، ولكن
هذه ليست مفارقة للموجودات أو متحققة بذاتها وإنما يحصل عليها
العقل بالتجريد بعد ملاحظة الموجودات الحقيقية واستخراج للضرورى
والعام منها . فالمعرفة ليست معرفة الكائنات الموجودة بل معرفة
الماهيات العامة والقوانين الضرورية أى معرفة الصور ، والصور هى
الماهية بعد تجريدها من المادة .

كذلك الحياة وفق منهج أخلاقى هى أن نعيش وفقا لطبيعة الانسان
أى وفقا للماهية الانسانية . فالقول بالماهية انز ضرورى لاقامة الأخلاق .
وليس للماهية الانسانية وجود مستقل وإنما يستطيع العقل
أن يجردها بالنظر الى الأفراد المختلفين .

(٢) اعتمدنا فى بيان نظرية المادة والصورة عند أرسطو على المقالة الأولى
من كتاب السماع الطبيعى *physica* وعلى المقالة السابعة والمقالة
الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة *metaphysica* (ترجمة انجليزية تحت
إشراف W. D. Ross طبع ... Oxford, 1928.

أرسطو إذن يختلف عن أفلاطون من حيث أن أفلاطون يقيم الماهيات في عالم
!أثُل فيجعلها مفارقة عن المحسوس وسابقة عليه بينما أرسطو قد أنزل
هذه المثل من السماء إلى الأرض ووضعها في مبادئ تؤسس الموجودات
الحقيقية ، وسماها صورة أو طبيعة . فهي إذن حالة في الموجودات الطبيعية
ولا تقوم بذاتها . وهذا يعنى مباشرة عدم اعطاء أى أسبقية زمنية
للصورة أو الهيولى : أعنى أى أسبقية زمنية في وجود الصورة أو الهيولى ،
فليست الماهية سابقة على الوجود المادى كما هو الأمر في فلسفة أفلاطون .
وليس الوجود المادى سابقا على الماهية .

وهنا نعود إلى تمييز مهم عند أرسطو هو التمييز بين القوة
والفعل (٣) . فبمقتضى هذا التمييز ينقسم الوجود إلى ما هو بالقوة
وما هو بالفعل : القوة تعنى قدرة الشيء على أن يتغير أو على أن يحدث
التغير . وتحقق أو تعين هذه القوة هو ما يسمى فعلا ، فالفعل هو تعين
ما بالقوة ، أى أنه الوجود العيني المتحقق الآن . فبذرة النبات مثلا
حاصلة على قوة لحدوث الشجرة ، وهى من ثمة نبات بالقوة تُصير نباتا
بالفعل متى تهيأت لها الظروف الملائمة للنبات والنمو . وبما أن الشيء
لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير شيء بالفعل فإن هذا يعنى أن
الفعل سابق على القوة بالاطلاق (٤) .

فاذا طابقنا بين مسألة القوة والفعل وبين نظرية الهيولى والصورة
أتضح لنا أن نلمح أولية منطقية للصورة على الهيولى : وتفصيل ذلك
كالآتى : لما كانت الهيولى موضوعا غير معين فى نفسه ، أى امكانية أو
قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ولا تتحقق وحدها ، فإن أرسطو يجعلها
فى مرتبة الوجود بالقوة بمعنى أنها مجرد امكانية للوجود . أما
الصورة فيما أنها ما يسمح للهيولى بالوجود ، أى ما يعين القوة ويخرجها
إلى وجود بالفعل فإن أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالفعل . وبما أن
الوجود بالفعل سابق - منطقيا وزمنيا - على الوجود بالقوة فإن

(٣) اعتمدنا فى بيان مسألة القوة والفعل على المقالة التاسعة من كتاب ما
بعد الطبيعة .

(٤) ما بعد الطبيعة - المقالة التاسعة ، ٨ .

أرسطو بهذا المعنى يعطى للماهية أو للصورة أولية على الهيولى . هذه الأولية هي أولية منطقية وأنطولوجية ، وذلك لأن الهيولى والصورة يوجدان من حيث التحقق العيني في الوجود متلازمين بصفة دائمة . خلاصة الأمر إذن هي أن هناك أولية منطقية وزمنية للوجود بالفعل على الوجود بالقوة ، وهناك أولية منطقية وأنطولوجية للصورة على المادة (٥) .

نستطيع إذن أن نقرر أن مسألة النسبة بين الوجود والماهية قد وضعت في الفلسفة وضعا صريحا لبثاء من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو . ولكن هذه المسألة عيها قد تقدمت بعد ذلك مدى فسيحا بفضل كثير من الفلاسفة الآخذين عن أفلاطون وأرسطو .

فالى مثل هذا الاتجاه الأفلاطوني ذهب كذلك القديس أوغسطين (٦) في نهاية النصف الثاني من القرن الرابع وفي النصف الأول من القرن الخامس الميلادي . الا أن القديس أوغسطين يجمع المثل الأفلاطونية أو العالم المعقول في العقل الالهي . وكما أن المثل عند أفلاطون هي أساس للوجود والمعرفة والأخلاق كذلك كلمة الله عند القديس أوغسطين هي أساس الوجود والمعرفة والأخلاق : فكل ما يوجد لا يوجد الا بمشاركته في أفكار الكلمة الالهية ، والكلمة هي النور الذي يشيع في نفوسنا فيهدينا الى معرفة الحق والجمال والى اتباع الخير . ففي الكلمة نرى مثال الفضائل يهدينا اليها صوت الضمير الذي هو حقا صوت الله . ورغم تأثير الأوغسطينية بالأفلاطونية الا أن ثمة فارقا أساسيا

(٥) يذهب الأستاذ يوسف كرم في كتابه « العقل والوجود » الى أن التمييز بين الماهية والوجود في فلسفة أرسطو لا يعدو للوجهة المنطقية من حيث أننا ندرك ماهية شيء دون حاجة الى ادراك وجوده بالفعل ومن حيث أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يتقدم على تعريف الموضوع أي على العلم بماهيته . أما بصدد الآلهة محركي الأفلاك وكذلك بصدد الموجودات الطبيعية - موضوع بحثنا - فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود . (يوسف كرم : العقل والوجود (طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٦) ص ١٦٢ - ١٦٤)

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٩ - ٥٠ .

يقوم بينهما ، فبينما تقوم المثل عند أفلاطون بأنفسها وتؤلف عالما مستقلا تظل الماهيات عند أوغسطين بعكس ذلك صورا وأفكارا الهية . وبينما تؤلف كائنات هذا العالم عند أفلاطون عالما من الأشباح والظلال فهي تبقى عند أوغسطين كائنات حقيقية .

ومن ذلك يلوح لنا أن في الأوغسطينية جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة ماهوية وفلسفة وجودية . فهي فلسفة ماهوية من حيث أن كل موجود في العالم يشترك في الماهيات ويصدر عنها ويقاس بها ومن حيث أن الإدراك ولا سيما إدراك الطبيعة الانسانية هو إدراك الماهية والجوهر . وهي فلسفة وجودية من حيث أن كائنات هذا العالم هي كائنات حقيقية موجودة .

هذه الفلسفة اللاهوتية الأوغسطينية ظلت مهيمنة على المسيحية الغربية حتى القرن الخامس عشر الميلادي لإنشائها عند القديس بونافنتورا (٧) في القرن الثالث عشر ، وبصفة خاصة فيما يذهب إليه هذا الفيلسوف من أن الحقيقة والضرورة يجب أن يتقوما على هذا للأشياء من ضرورة قائمة في الله الذي هو نموذجها ، وأن العقل الانساني متصل بالحقيقة الدائمة أي بالخير بالذات ، وأن إدراك الناقص قائم على إدراك الكامل .

ذلك إذن هو الاتجاه الفلسفي اللاهوتي كما يتمثل بصفة خاصة عند القديس أوغسطين . نرى فيه الفلسفة الأفلاطونية وقد انتهت الى نظرية الخلق المسيحية وامتزجت بها ، ولكنها ظلت كذلك فلسفة ماهية تضع الماهية سابقة على الوجود . وكما تأثر المفكرون المسيحيون بالفلسفة اليونانية وبما عرفوه عن المسيحية من أن الله خالق الأشياء ، كذلك تأثر المفكرون الاسلاميون بالفلسفة اليونانية وبما عرفوه عن الاسلام من أن الله هو الخالق القيوم . وعن هذا شارك الاسبلاقيون في مسألة النسبة بين الماهية والوجود ، وكان أبرزهم في ذلك ابن سينا

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٤٣ - ١٤٧ .

في أوائل القرن الحادى عشر الميلادى وابن رشد فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى .

أما ابن سينا فقد ذهب أولا لى أن الوجود اما واجب للوجود وجوده عين ماهيته وأما ممكن الوجود وجوده من غيره (٨) . ثم هو يميز بعد ذلك - بصدد الممكنات فى الوجود - بين الماهية والوجود . ويرى أنه من المستحيل أن نستخرج معنى الوجود من تصور الماهية . نعم قد نضع ماهية ما ونستخرج منها بواسطة التحليل العقلى أو المنطقى ما يمكن استخراجه من الصفات ، ولكن لا يجوز اطلاقا أن نستخرج منها - كما يفعل ديكرت مثلا فى برهانه للوجودى على وجود الله - صفة الوجود . يقول ابن سينا : ... لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ... (٩) ، فوجود الممكن سواء أكان وجودا حقيقيا واقعيا أم وجودا ذهنيا صرفا هو مجرد عرض للماهية . وقد تتقوم الماهية فى الذهن دون أن تعلق بوجود الشيء فى الأغنيان (١٠) .

ابن سينا اذن يفرق بين الماهية والوجود ويذهب الى أن الوجود فى الوجود الممكن عرض لاحق للماهية . ففلسفة ابن سينا تظل فى نطاق المذاهب اليونانية فلسفة ماهية .

أما ابن رشد فقد ذهب لى أن الوجود ليس عرضا لاحقا للماهية ، وانما هو الماهية بعينها (١١) . فابن رشد يوحد بين الوجود والماهية . إلا أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية لا ينسحب فى فلسفة ابن رشد على جميع مراتب الوجود : فالذات الالهية ، التى هى الصورة الأولى للعالم ،

(٨) النجاة لابن سينا - طبعة القاهرة (محى الدين صبرى الكردى) سنة ١٩٣٨ م (القسم الثالث - فى الحكمة الالهية ص ٢٢٤ - ٢٢٢) والإشارات والتنبيهات (شرحا الإشارات للخولجة نصير الدين الطوسى وإمام فخر الدين الرازى) . المطبعة الخيرية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ (القسم الالهى - النمط الرابع ص ١٩٤) .

(٩) الإشارات والتنبيهات (القسم الالهى - النمط الرابع ص ٢٠٠) .

(١٠) الإشارات والتنبيهات (القسم الالهى - النمط الرابع ص ١٩٣) .

(١١) ابن رشد - تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ص ١٧٢ و

ص ٣٣١ .

الوجود فيها ليس زائداً على الذات . أنها جوهر مفارق للمادة وموجود بذاته أزلاً أبداً ، فلا تمايز فيه بين ماهيته ووجوده . وكذلك عقسول الأفلاك على اختلاف مراتبها ، فهي موجودات عقلية مفارقة أزلية لا تمايز فيها بين ماهياتها ووجودها . أما للعالم فيبدو أن فيه تمايزاً بين الوجود والماهية . حقيقة أن العالم في فلسفة ابن رشد قديم لم يخلق من العدم :: إلا أن هذا القدم هو من جهة الزمان فحسب . فإذا نظرنا إلى العالم من جهة الله كان حادثاً مخلوقاً ، وهو حدوث تم منذ الأزل . وبناء على ذلك هناك تساق بين الوجود والماهية في العالم من جهة الزمان . أما من جهة الله فالوجود حدث لاحق على الماهية .

وفلسفة ابن رشد - رغم ما تحاوله من التوفيق بين الحكمة والشرعية أو بين الفلسفة والدين - تظل وثيقة للصلة بالفلسفة الأرسطوطالية وفي نطاق مباحثها واتجاهاتها الأساسية . والفلسفة عند ابن رشد ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، « فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٢) . فليست إذن الفلسفة الرشدية فلسفة وجود تنظر في الموجودات من حيث هي كذلك ، وإنما هي فلسفة ماهية تنظر في الموجودات من حيث دلالتها على ماهيتها وصانعها .

هكذا تقدمت مسألة النسبة بين الماهية والوجود بمشاركة الفلاسفة الإسلاميين ، وظلت الفلسفة عند كل من ابن سينا وابن رشد فلسفة ماهية . وفي أوائل القرن الثالث عشر اتيح لهذه المشاركة أن تنتقل إلى العالم الغربي ، وأن يطلع عليها اللاهوتيون ، وأن يتناولوها بالبحث والتحقيق ، فكان القديس توماس الأكويني (١٣) أكبر اللاهوتيين تأثراً بابن سينا وبنابن رشد . لا سيما في مسألة النسبة بين الوجود والماهية : « فهو يقرر

(١٢) فصل المقال - فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال :: (فلسفة ابن رشد - طبع القاهرة - المكتبة المحمودية) ص ٢ .

(١٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ض ١٦٩ - ص ٢٠٥ .

ابن سينا في أن هناك تمايزا حقيقيا بين الماهية والوجود في المخلوقات ، وأن لا تغاير بين الماهية والوجود في الله • ويقر ابن رشد في اعتبار الوجود العالي خارجا عز الماهية لا عرضا لها • والواقع أن القديس توماس الأكويني قد تأثر أولا وقبل كل شيء بالفلسفة الأرسطية في ترجمته دقيقة وجديدة عنى هو بالحصول عليها ، بحيث أصبحت للفلسفة الأرسطية عنده قواما للفلسفة اللاهوتية في العالم المسيحي • وهو يستبقى فلسفة أرسطو في جملتها مقتصرًا على تعديل ما يتناقض منها مع الوحي المسيحي • وبناء على هذه الفلسفة للتوماوية تقوم الماهية في الموجودات الفردية أي الكائنات المحسوسة ، والعقل قادر على تجريدها من المادة ومن صفاتها المحسوسة التي تعينها في فرديات جزئية ، ومن ثمة يبقى في العقل ما هو كلي وشامل •

والتوماوية كذلك لها جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة وجودية وفلسفة ماهوية • فهي فلسفة وجودية من حيث أنها تؤلف الصور والماهيات ابتداء من الموجودات الفردية ، وهذه الموجودات تقوم بناء على وجود الله الخالق ، ومن حيث أن العلم يقصد إلى معرفة الكائن الموجود لا الماهيات بعيدة عن تحققها العيني • فالأولية هنا للوجود كما هو الأمر تماما عند أرسطو • وهي فلسفة ماهوية من حيث أن الصور والماهيات كانت من قبل في الله ، ومن حيث أننا نستخرج المعرفة العلمية من الواقع للعارض بما يحمل من عناصر للضرورة والكلية ، فالأولية هنا للماهية • وبناء على هذا الاعتبار تقوم الأخلاق على تحقيق الإنسان للماهية الانسانية في الواقع ، وهي منبثقة أصلا من العقل الالهي • فهذه الفلسفة إذن قاصرة على تحليل الماهيات ، فهي تصورية ماهوية •

هذه الفلسفة الماهوية - التي رأيناها في العالم اليوناني القديم وعند فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا وعند مفكرى الاسلام في الشرق وعلماء اللاهوت في الغرب - ظلت تقترض عند فلاسفة القرن السابع عشر وجود الله خالق يتخذ من أفكاره نماذج لما يخلق • وقد تمثلت هذه الفلسفة الماهوية بأقوى صورها عند الفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz • فليبنتز هو الممثل الحقيقي للفلسفة الماهوية في القرن السابع عشر • ان الله (م ٢ - فلسفة جان بول سارتر)

عند ليبنتز ليس هو أصل الموجودات فحسب ، وإنما هو أيضا أصل الماهيات . والماهيات ، سواء أكانت ماهيات الأنواع والأجناس أم ماهيات الأفراد ، هي الممكنات أي الأفكار التي هي موجودة منذ الأزل في الفكر الإلهي . بعضها يتحقق فعلا في هذا العالم ويصبح حقيقة واقعية ، وهي الممكنات التي تعتبر الأحسن في أفضل العوالم ، وبعضها لا يوجد فعلا في هذا العالم ويظل في أصله تليقافيزيقي مجرد امكان موجود في فكر الله . « إن عقل الله هو منطق الحقائق الأزلية ، أعني الأفكار التي تتعلق بها هذه الحقائق . وبدون الله لم يعد هناك شيء حقيقي في الممكنات أو شيء موجود أو حتى شيء ممكن » (١٤) . فالماهيات إذن متقدمة وسابقة على تحققها أو وجودها في هذا العالم . إلا أن سبق الماهية لا يفسحب في فلسفة ليبنتز على الله نفسه . إن الله عند ليبنتز موجود بموجب ماهيته ، فالماهية وتلوجود شيء واحد فيه .

هذه الفلسفة التي ترى أن الماهيات قائمة أصلا في عقل الله هي الفلسفة التي سادت عند الفلاسفة في القرن السابع عشر . أما فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبصفة أخص ديدرو Diderot وفولتير Voltaire فقد تميزت فلسفتهم بنقد العقل والدين وبالتردد في الاعتراف بوجود الله . وهم حين يشكون في وجود الله أو يفكرونه صراحة يبدلون بسبب الماهية أو الطبيعة الإنسانية . وبناء على هذه المفهوم أو ذاك يصبح كل إنسان تحقيقا خاصا لصورته في ذهن الله أو لصورة كونية هي ماهية الإنسان ، وبالتالي يتعين وجود الإنسان بناء على ماهيته ويصبح سلوكه محددًا بمقتضى هذه الماهية . لذلك نظر الوجوديون وخاصة سارتر إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الإنسان بناء على صورته في ذهن الله أو ماهيته الإنسانية . ولهذا السبب يرفض سارتر هذه النظرية في صورها المتعددة (١٥) . فلا يوجد ثمة لله ولا توجد بالتالي طبيعة إنسانية . والإنسان يأتي إلى الوجود لا كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . وبناء على ذلك

(١٤) فقرة (٤٣) من كتاب « المونادولوجيا » ،

Jean - Paul Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, (١٥)

تصرح الوجودية المأهدة التي يمثلها سارتر بأنه حتى في حالة عدم وجود
لله خالق هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق على ماهيته ، كائن
يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأي فكرة . وهذا الكائن هو الإنسان
أو كما يقول هيدجر هو الواقع الإنساني . ومعنى ذلك أن الإنسان
يوجد قبل كل شيء وأنه يلقي ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعرف بعد
ذلك (١٦) .

الفلسفة الوجودية إذن هي فلسفة الوجود . وفي هذا يتفق معظم
الفلاسفة الوجوديين ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك في وجهات متعددة :
وهذا الاختلاف هو ما يشكل أول الصعوبات التي تعترض كل محاولة
لتناول « الفلسفات الوجودية » على نحو ما تتناول المدارس الفلسفية .
ولعل محاولتنا لعمل تقسيمات مبدئية منظمة بين المدارس الوجودية
تتيح لنا - إلى حد ما - أن نغلب على هذه الصعوبة ، وأن نكشف
في نفس الوقت عن هذا الاختلاف والتنوع والتعارض .

التقسيم الأول هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى اتجاهين :
اتجاه الوجودية المؤمنة التي تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع
الإنسان في علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد ويسبرز ومارسيل .
واتجاه الوجودية المأهدة التي تبدأ بإعلان نيتشه عن موت الله وتترك
الإنسان وحيدا مهجورا كما يفعل نيتشه وهيدجر وسارتر .

وبالإضافة إلى هذا التقسيم نستطيع أن نقيم تقسيما ثانيا
يميز بين اتجاه وجودي متأثر بالدين سواء أكان متأثرا بالإيمان مثل
كيركجارد ومارسيل أم بالالحاد مثل ألير كامو وجورج باتاي ، واتجاه
وجودي آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلو بونتي :

التقسيم الثالث هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى اتجاهين : اتجاه
يقتصر على تحليل التجربة الإنسانية - على نحو ما يفعل بصفة خاصة
كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الإنساني كواقعة زمانية
إلى مطلق الوجود . فيمقتضى هذا الاتجاه لا تعنى الفلسفة ولا ينبغي

أن تعنى إقامة مذهب في الوجود لأن المذهب شيء جامد ميت ، وإنما ينبغي أن تكون مبنية الفلسفة مجرد تحليل الوجود . وتحليل الوجود يعنى النظر إلى ما فيه من أمور فردية وشخصية .

الاتجاه الثانى هو اتجاه فلسفة نحو إقامة تطولوجيا أو علم الوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هيدجر وسارتر . وبمقتضى هذا الاتجاه لا تقتصر الفلسفة على تحليل الوجود ، وإنما تتخذ من هذا التحليل سبيلا إلى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن *l'être* فالاشكال الأساسى والوحيد لفلسفة عند هيدجر - هو اشكال الكائن *l'être* .

التقسيم الرابع هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر ، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاز الماهيات والطبائع ، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لوى لافيل وجورج جوستورف . أما هيدجر فلا ينكر الماهية ، وإنما يقبل ماهية دينامية ، اذ يرى أن ماهية الإنسان هي وجوده ، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده - فى - العالم . وذلك فهيدجر لا يقبل عبارة سارتر بأن الوجود سابق على الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية ، بينما الوجود يعنى عند هيدجر الوجود - فى - العالم ، أى الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبي .

ونحن قد انتهينا - رغم هذه التقسيمات - إلى أن الفلسفة الوجودية بصفة عامة هي فلسفة الوجود وليست فلسفة الماهية . فإذا كانت التقسيمات السابقة تشير إلى ما بين الفلاسفة الوجوديين من فوارق ، فإن ما يجمع هؤلاء الفلاسفة تحت اسم « الفلسفة الوجودية » هو اهتمامهم - على نحو أو آخر - بمسألة الوجود ، واعتبارهم البحث الوجودى مقاما على أى بحث فلسفى آخر .

ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية

الفلاسفة الوجودية تعارض الفلسفات التقليدية بوضعها الوجود قبل الماهية حتى تتيح مجالا للحرية الانسانية . وهذا التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضرورة تعارض آخر بين العقلي واللاعقلي ، لأن النظر في الماهية يعنى النظر في العام والكلى والضرورى ، أى فيما يستخلصه العقل من الجزئيات ، بينما استبعاد الماهية والنظر في الوجود يعنى الامساك بالوجود الفردى الشخص . وهذا التفرد في ذاته يعنى المنافاة للعقلية ، لأن العقل لا يمسك الا بالكلى فيبقى للوجود فرديا جزئيا غير ضرورى . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان استبعاد الله يبقى الوجود بلا سبب ولا معنى . ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانقفاء المعنى .

وهذا الاتجاه للاعقلي يفتتح بابا جديدا للفلسفة : فقد ظلت الفلسفة قاصرة منذ التفكير الهليني للفلسفى على ما هو عقلى فحسب . ويمكن ان يقال انها بدئت رسميا في القرن السادس قبل الميلاد حين نظر طاليس في المحسوس مجاولا الاستقراء والبرهنة العقلية مدعما رأيه بالدليل المنطقى ، فكان أول من وضع موضوع النظر والمنهج للفلسفة . وظل الفكر الانسانى يتلقى ارث العقلية عن العالم اليونانى القديم حتى اليوم .

ولكن هذا الاتجاه العقلى لقي في تاريخه الطويل نزعات معارضة . ولسنا نريد هنا أن نتابع هذه النزعات ابتداء من مصادرها الأولى ، وانما حسبنا ان ننظر في اتجاهين فرنسيين كان لكل منهما بعض الأثر في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وفي فلسفة سارتر بوجه خاص : الاتجاه الأول هو الاتجاه الذى يتمثل ابتداء من القرن السابع عشر في معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام والفلسفة الماهوية العقلية بوجه خاص . والاتجاه الثانى هو مجسوة التيارات العلمية والفكرية والأدبية التى تعاونت على هدم سلطة العقل ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر .

أما الاتجاه الأول - وهو الاتجاه الذى يؤيده بسكال ضد النزعة العقلية - فهو يجعل من بسكال معلما حقيقيا للفلاسفة الوجوديين وفيلسوفنا من الطبقة الأولى بالنسبة للفلسفة الوجودية .

وفي فلسفة بيسكال نلمح ثلاثة عناصر فلسفية لكل منها أهميتها الخاصة في تأسيس الوجودية المعاصرة : العنصر الأول هو العنصر الصراعى الجدلى : فبيسكال صراعى جدلى ، لا بالمعنى التصورى المثالى ، ولا بالمعنى المادى الطبيعى ، وإنما بالمعنى الوجودى الذى يقيم الصراع داخل الفرد الشخص . والانسان عند بيسكال تتمزق نفسه بين أيدي قوى خداعة : الخيلة والارادة والمنفعة . فالانسان قصبة ، أى أنه أضعف ما فى الطبيعة ، الا أنه قصبة مفكرة (١) . والى تناقض العظمة والحقارة داخل الانسان ترجع جميع النقائص الأخرى : فى الانسان وللطبيعة والمجتمع والفكر : فبيسكال إذن يرجع الصراع والجدل أصلا الى الفرد الشخص . وهذا يعنى أن فلسفة بيسكال هى فلسفة واقعية تجريبية ، أو هى فلسفة تتضمن اتجاهها تجريبيا واقعيا . وهذا هو العنصر الثانى فى فلسفة بيسكال . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن العنصر التجريبى فى الفلسفة الوجودية وعند بيسكال يختلف عن التجريبية للحسية التى عرفت بها الفلسفة الانجليزية ابتداء من بيكون . فهى فى الفلسفة الوجودية تجريبية ميتافيزيقية لأنها تظهر فكرة الواقع اللامبرر الذى لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى . وربما نستطيع أن نلخص هذه التجريبية عند فيلسوف مثل كنت ، لا سيما فى نقده للدليل الوجودى ، اذ يلج على أن الوجود لا يستخرج من الفكر . وقد نلمسها كذلك عند شلنج ، فقد حاول شلنج أن يؤسس فلسفة ايجابية فى مقابل الفلسفات السلبية التى هى فلسفات عقلية فى اعتبار شلنج . ونحن نعلم أن كيركجارد كان قد استمع الى محاضرات شلنج فى برلين وأنه أعجب بها . وتأثر بصفة خاصة باستخدام شلنج لفكرة الوجود .

هذه التجريبية للواقعية نجدها بصورة واضحة فى فلسفة بيسكال فبيسكال قد اعتمد التجربة فى العلم الطبيعى وفى مصير الانسان على السواء . الا أن التجربة عند بيسكال ظاهرة وباطنة . لذلك هو يستغنى عن الميتافيزيقيا ، ليرجع الى النفس ، وينظر فى حال الانسان ، متابعاً فى ذلك مبدأ سقراط القائل بأن اعرف نفسك . والقلب هو سبيل

المعرفة بما فيه من بصيرة وروح الدقة . ويرى بسكال أن لكل موضوع منهجاً ينبغي ابتكاره : فالعلوم الرياضية مناهج مخصصة ، ولعلم الطبيعة النهج التجريبي ، على خلاف ديكارت الذى عمم المنهج ووحدها في الرياضيات الجبرية . كذلك يتجه تفكير بسكال الى الواقع لا الى المبادئ العامة . خلاصة الأمر لئن هي أن فلسفة بسكال تتميز أولاً بأقامة الصراع والجدل ، وثانياً بأقامته داخل الانسان وفي وجوده الواقعي التجريبي .

أما العنصر الثالث ، وهو ما يؤلف الجانب الديني الانساني في فلسفة بسكال ، فنجد له أصولاً عديدة في المسيحية وعند الفلاسفة المسيحيين . وهذا العنصر سيظهر بصورة واضحة في فلسفة كيركجارد وفلسفة جبريل مارسيل وغيرهما من الوجوديين المسيحيين . وليس من شك في أن هذا العنصر الديني يرجع أصلاً الى المسيحية وإلى الكتاب المقدس في عهديه . وهو يتأيد بعد ذلك بمشاركة الفلاسفة المسيحيين وبصفة خاصة القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي والقديس برنار (٢) في القرن الثاني عشر الميلادي والقديس توماس الأكويني (٣) في القرن الثالث عشر الميلادي .

هذا العنصر الديني نجده في أصل فلسفة بسكال . وفلسفة بسكال ليست إلا جزءاً من مشروع في الدفاع عن الدين ، انه يصف الانسان المعتمد على الدين وعن الله ويصفه في اتجاهه نحو الدين ونحو الله .

(٢) تتمثل هذه المشاركة في حملته على إخضاع الايمان للعقل عند أبيلار . فقد كان أبيلار يرى أن بين الحقيقة في صورتها اليونانية القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية اتصالاً واتفاقاً ، فحاول التوفيق بطريقة جدلية منطقية بين المسائل التي تبدو متعارضة . لذلك عارضه القديس برنار بجعله العلوم الدينية أرفع من العلوم العقلية ، وبإيمانه بالعاطفة وغلبة الخلاص .

(٣) نلتوماوية - كما رأينا في المقالة السابقة - جوانب متعددة تجعل منها فلسفة وجودية . هذا وقد حاول جاك مارتان في كتابه « نبذة في الوجود والوجود » de l'existant (Hartman, 1947) أن يتلمس لدى القديس توماس الأكويني بعض مظاهر الوجودية . وهذا ما فعله جيلسون كذلك في كتابه « الوجود والماهية » : Etienne Gilson : L'Être et l'essence (Vrin, 1948)

هذه العناصر الثلاثة : **العنصر الجدلي الصراعى والعنصر التجريبي الواقعى والعنصر الدينى الانسانى** تلتقى كلها عند **بسكال** فتكشف عن اتجاه **بسكال** وفلسفة **البسكالية** وهى فلسفة يصنع أن ننفعتها بالوجودية .

أما عن اتجاه **بسكال** فهو اتجاه مخالف ومعارض للنزعة العقلية . انه يرى أن المعرفة العقلية خالية من أى يقين وأن العقل عاجز عن الإدراك وعاجز عن البرهنة . فمعرفة الطبيعة تقضى بالعودة الى الطبيعة ذاتها . والعقل لا يعتمد على ذاته ولا يطبق معانى فطرية فى النفس ، وإنما يلجأ الى الطبيعة . فمنهج العلم أذن هو التجربة وليس الاستدلال العقلى . وكما أن العقل بمزوده عاجز عند **بسكال** عن الوصول الى حقائق العلم الطبيعى فهو عاجز كذلك عن تفسير الواقع الانسانى وعن الوصول الى الحقائق الدينية . ان العقل كما يقول **بسكال** قابل للدفع فى جميع الجهات ، فهو يستخدم فى البرهنة على صحة بعض الأحكام ويستخدم فى نفس الوقت للبرهنة على نقيضها . والعقل أيضا بطيء لا بد له دائما من المراجعة والعودة الى **أبائىء** والحجج . **بسكال** اذن يعتبر العقل عاجزا عن تحصيل العلم ومعرفة الحقيقة بصفة عامة وعاجزا عن تفسير الانسان ومعرفة الحقائق الدينية بصفة خاصة . هذه الحملة على العقل من جهة **بسكال** عمات على تقوية التيار الماعلى الذى سيتأثر به ويفيد منه الفلاسفة الوجوديون .

أما الفلاسفة البسكالية فقد التقت فيها كذلك العناصر الثلاثة : **العنصر الصراعى الجدلى والعنصر التجريبي الواقعى والعنصر الدينى الانسانى**، فمهدت بهذه العناصر للكثير من الأفكار الوجودية ، وكان أقوى هذه العناصر تأثيرا فى الوجودية المعاصرة هو **العنصر الأول** . فبمقتضى **العنصر الصراعى الجدلى** بدا الانسان - فى فلسفة **بسكال** - مجموعة من التناقضات ، واستحال علينا بالتالى أن نفهم الانسان تفسيراً عقلياً . ان الفكرة الأساسية فى فلسفة **بسكال** هى **اجتماع النقيضات** : اجتماعها فى الانسان وأفعاله ، وفى المواقف الفلسفية من اليقين ، وفى الطبيعة وأحداثها ، وفى المجتمع وقوانينه . هذه النقيضات ترجع فى فلسفة **بسكال** الى التناقض القائم فى الانسان بينه وبين نفسه أو بين عظمة الانسان وحقارة

الانسان . فما هو مصدر هذه الحقارة ؟ يرجع بسكال حقارة الانسان الى
للخطيئة والى ابتعاد الانسان عن الله . فالتناقض بين الانسان ونفسه
يرجع في نهاية الامر الى كون الانسان . وهو قد ولد أولا على مثال
الله ، قد ارتكب الخطيئة ولبتعد عن الله . وهذا للتناقض لا ينتهي في
فلسفة بسكال الا بفضل محبة الله وبفضل اتجاه الانسان نحو الله .
والانسان كما يصفه بسكال - متابعا في ذلك للتجربة الانسانية -
هو في حركة مستمرة : حركة الابتعاد عن الله وحركة الاتجاه نحو الله .
فوصف بسكال للانسان ليس وصفا للطبيعة الانسانية ، وانما هو
وصف للوجود الانساني من حيث ان الوجود الانساني حركة مستمرة .
وهنا يصبح بسكال فيلسوفا وجوديا الى اقصى حد . فالوجود
الانساني عند بسكال وعند الوجوديين هو حركة مستمرة وخروج دائم
كما يدل على ذلك لفظ الوجود في صيغته الفرنسية *existence*
او في تركيبيه الذي يدل على معنى الازدواج *ek-sistence* كما يكتبه
سارتر اخيانا .

وبسكال يمكن اعتباره فيلسوفا وجوديا ليس من ناحية المنهج فحسب ووصفه للوجود الانساني ، وانما كذلك من نواح أخرى يقترب فيها من بعض المعاني الوجودية . فبسبب فكرة التناقض ينتهي بسكال الى كثير من الأفكار التي تقترب الى حد كبير من الوجودية المعاصرة ولا سيما عند كل من هيدجر وسارتر : فوصف بسكال لما في الانسان من نزعة مزدوجة الى الحركة وإلى السكون يقارب تحليل سارتر لما في الانسان من نزعة للخداع وسوء النية . كما أن تمييز بسكال بين اللهو *divertissement* أي خروج النفس عن ذاتها وبين التلذذ *conni* أي رجوع النفس الى ذاتها يقارب تمييز هيدجر بين فعل الاشتغال الذي يحمل الانسان الى العالم غير الحقيقي وبين الانشغال الذي يعود بالانسان الى الوجود الحقيقي .

وكما امتزجت العناصر الثلاثة عند بسكال وعبرت بالتالى عن فلسفة وجودية. تعارض الفلاسفات التى تهتم بالعلوم دون الانسان وحياته وموته : نجد هذه العناصر تلتقى أيضا مع تفاوت فى القدر والأهمية فى فلسفة مين دي بيزان فى أوئل القرن التاسع عشر . فقد اتجه مين دي بيزان

الى التفكير فى الأخلاق وفى الدين ، أى أنه نظر فى الإنسان ، وانتهى الى تأسيس علم نفس دينى . وهو يلاحظ ما فى النفس من وثبات نحو الحقائق العليا ومن الهامات وعواصف استعصية على التعبير . وقد عانى هو نفسه التجربة الدينية (٤) . كذلك يرى فى نقده للدليل الوجودى عند ديكارت أنه لا يمكن استقبات الوجود من الفكر لأن الوجود يشاهد ولا يستقبط ، والنفس تحس الله واللاتهاية فى اشراقات العبقرية الفجائية . ولكن مين دى بيرلز ، رغم مشاركته الكبيرة فى هذا التيار الوجودى ، لم تنح له فرصة لتأثير الفعال فى الفلسفات الوجودية المعاصرة حتى فى فرنسا موطنه الأصلى .

والواقع أن الاتجاه الأول - أعنى الاتجاه الذى يتمثل فى معارضة بـسكال للفلسفة بوجه عام وللنزعة العقلية بوجه خاص - لم يكن له فى معظمه أثر مباشر فعال فى وجودية سارتر . وربما أمكن لرجاع قيمة هذا الاتجاه الى أنه تعبير صادق عن الفكر الفرنسى فى تمرده على العقلية التى كانت تسيطر عليه منذ ديكارت ومنذ سيطرت فلسفة ديكارت .

بيد أن التمرد على العقلية كانت تؤيده من جهة أخرى تيارات علمية وفكرية وأدبية تصدر عن مواقف مختلفة وعلى أنحاء مغايرة . وهذه التيارات هى ما يؤلف الاتجاه الثانى الذى عمل على هدم سلطة العقل ، وعلى تحرير الإنسان لا من القيم العقلية فحسب ، وإنما كذلك من جميع القيم الاجتماعية أو الأخلاقية .

ويمكن القول أن أهم هذه التيارات هو تلك الحركة الانتقادية التطيلية التى نشأت ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وشملت العلم الرياضى والعلم الطبيعى . فمن الناحية الرياضية كان من نتيجة الهندسات الجديدة غير الإقليدية التى أنشأها كل من لوبتشفسكى Lobatchevsky وريمان Riemann أن أدرك الرياضيون أن المبادئ المتعارضة والمتناقضة يمكن أن تقام عليها هندسات متعددة ومستقلة

(٤) راجع Pierre Tisserand : Oeuvres de Maine de Biran, Tome XIV, Nouveaux essais d'anthropologie (P.U.F., Paris, 1949), Vie de l'esprit, p. 369 - 402.

فيما بينها (٥) . كما أدرك الرياضيون أيضا أن هذه الهندسات صحيحة وحقيقية - صحيحة لأن كلا منها يؤلف نسقا استنباطيا خاليا من التناقض ، وحقيقية لأنها تنطبق على التجربة والواقع كما أثبتت مكتشفات أينشتاين في نهاية القرن التاسع عشر . ومعنى هذا هو أن يكون التعارض والتناقض علامة على الصحة . ونحن نعلم أن هذا منافي للعقل ، وأن علم المنطق يقوم على عدم التناقض . فكان الحركة الانتقادية في الميدان الرياضي قد أدت إلى زعزعة المنطق في أسسه وأركانه العقلية .

أما من ناحية العلم الطبيعي فقد تمثلت الحركة الانتقادية عند اثنين من العلماء هما : هنري بوانكاريه وبيير دوهميم ، حاولا أن يبينوا أن العلم الحديث إن هو إلا تركيب صناعي ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالي ثمة مجال أمام الحرية . لقد ذهب هنري بوانكاريه Henri Poincaré إلى أن النظريات العلمية هي مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التي نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهي تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيرا أو نافعا للبحث . فالنظريات العلمية ليست حاصلة في ذاتها على قيمة مطلقة ، وإنما تعود قيمتها إلى مقدار نفعها أو يسرها ، سواء كان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلسفة أم نظريات الطبيعة (٦) . بوانكاريه يرى في هذه النظريات مجرد تعريفات *définitions* ، ولكنها ليست « حقيقة » أعنى أنها لا تنفذ إلى الوجود الواقعي . وإلى مثل هذا الرأي ذهب أيضا بيير دوهميم Pierre Duhem ، فقد بين في كتابه « النظرية

(٥) رغم تعدد هذه الهندسات واستقلالها فإن فكرة المكان ذي الأبعاد ن ، أي الذي أبعاده أكثر من ثلاثة ، وهي الفكرة التي أتى بها ريمان ، قد أتاحت لبعض الرياضيين تنسيق الهندسات الممكنة منطقيا بحيث يمكن الانتقال من هندسة إلى أخرى حسب مبدأ معين .

Poincaré, H. : La Science et l'hypothèse

(٦)

(Flammarion, 1920), p 67, 141, 193.

الفيزيائية ، موضوعها وتركيبها ، (٧) أن النظريات العلمية ان هي الا مجرد تصورات للظواهر الطبيعية لا تدعى انتفاذ الى جواهر الأشياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهر المشاهدة لتطابقا تاما لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع . انها بعيدة عن الواقع بما يتضمن من غنى وثرء ، فهي ليست الا اطارا نحاول أن نلائم بينه وبين الواقع ، دون أن تكون هذه الملائمة تفسيراً كافياً للواقع . بهذا تظل النظريات العلمية نسبية ويصبح للتفسير مجرد اطار فضفاض يصنع لأكثر من ظاهرة لكنه ليس علة كافية منسرة للظواهر . وبهذه النتيجة تمتنع الأدلة التجريبية القاطعة في ميدان العلم - بخلاف ما دعا إليه ليكون - وتنهى فكرة البحث عن العلة . ونحن نعلم أن العقل لا يجد الاقتناع والرضى الا في فكرة العلة ، وأن المنطق يقوم في أساسه على فكرة البحث عن العلة . فكان الحركة الانتقادية في ميدان العلم الطبيعي قد أدت كذلك الى نفس النتيجة السابقة ، فزعت أسس المنطق وأركانها العقلية .

والى جانب هذه الحركة الانتقادية سارت تيارات أخرى في الميدان الاجتماعي صادرة من نواح متعددة : فصدر تيار عن تحليل كارل ماركس لعمليات الحياة الاجتماعية . وصدر تيار آخر عن مكتشفات علم الأنثروبولوجيا . وصاحب هذين للتيارين تيارات في الميدان النفسى صادرة عن مكتشفات فرويد ويونج وتحليلهما لعمليات للحياة الفردية واللاشعورية . وكان من نتيجة هذه للتيارات أن تزعت كذلك الأسس القديمة لعلم الأخلاق .

جديع العلوم اذن اهتزت دن أساسها . وأساس العلم كما قررتة للفلسفة التقليدية هو العقل . فهذه التيارات العلمية اذن تعاونت على هدم سلطة العقل ، وأبرزت عجزه في نواح متعددة ، مما أدى بالفلاسفة في أوائل القرن العشرين الى تنحية العقل : وبالتالي الى ظهور فكرة اللامعقول وانتفاء المعنى .

وهنا نتساءل ما النتيجة المنطقية لهذه الفكرة - أعنى فكرة انتفاء المعنى ؟ ان انتفاء الماهية مغزاه بالنسبة للناسقات الوجودية - كما المحنا

Pierre Duhem : La Théorie physique, son objet et sa structure (Chevalier et Rivière, Paris, 1906) (٧)

في المقالة الأولى من هذا الفصل ، وعلى نحو ما سيوضح في الفصل الثاني - أن الإنسان حر في سلوكه لأنه ليست هناك أي ماهية أو طبيعة إنسانية ترسم له هذا السلوك . وإلى نفس هذه النتيجة ينتهي القول باللامعقول وانتفاء المعنى . إن استبعاد العقل يعني استبعاد جميع المحاولات التي تفسر حياة الإنسان والتي تحدد له السلوك الذي ينبغي عليه أن يتابعه والغايات التي ينبغي عليه أن يترسمها والقيم التي ينبغي عليه أن يصبو إليها . والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هي أن يصبح الإنسان وحيدا داخل ذاته ، شاعرا بانعدام ما يهديه ، ومدركا بالتالي لحريته ومسئوليته إزاء سلوكه الحر . واجتماع هذه الوحدة والحرية والمسئولية في الإنسان ، على ما بينها من ترابط وتناقض في آن واحد ، هو ما يخلع على الحياة الإنسانية طابعها اللاعقلي ، ويكشف عما فيها من مأساة . وأظنك كانت اللاعقلية والشعور بالمأساة هي السمة الغالبة على الفكر العالمي في الربع الثاني من القرن العشرين - تظهر في كتابات الأديباء والفلاسفة وتتخذ عند كل منهم اسما خاصا : فتأخذ اسم الشعور بالمأساة عند جورج برنانوس *G. Bernanos* ، واسم القلق عند مالرو *Malraux* ، واسم المصير عند جرين *Greene* ، واسم اللعب عند كامو *Camus* ، وتنتهي كلها عند اللاعقلية وانتفاء التبرير .

وإذا كان الأدب في أي أمة هو مرآة تنعكس عليها سماء الحياة في هذه الأمة ، فهو كذلك وفي نفس الوقت عامل فعال في خلق هذه السمات . هكذا جاء الأدب الفرنسي ، في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت إلى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملا في الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة . وآية ذلك أن أبطال أندريه جيد *A. Gide* وجان كوكتو *J. Cocteau* كانوا متطلين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم (٨) . لقد كان أدب جيد - وهو نموذج للأدب في الفترة

(٨) فقد كان راديغيه *Radiguet* بطل كركتو لا يؤمن إلا بحريته ونزولاته وهوائه . كذلك كان لافكاديو *Lafcadio* بطل جيد نموذجا للإنسان المنطلق التحرر عن كل قيمة والذي يؤمن بحريته فحسب . طالع بصفته خاصة *Les Caves du Vatican (Livre cinquième — Lafcadio* p. 821 - 873)

ما بين الحريين - ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتسم بالحيرة والارتياب ، ولكنه كان ينتهي دائما الى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . انه يقر بدعوى التجليل التي تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى كونه نفسا ، وبين دعوى نيتشه التي تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى حريته . وجيد لا يخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة : « وانما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده يعنى رفض كل شيء . انه يرى ان الدور الذى يقوم به انتاجه الأدبى انما هو إثارة الارتياب . ان للتمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تتطلبه الذات أمام نفسها فحسب » ، هذه هي القيم التي كان يرى هو أن أدبه يدعو اليها ، (٩) وهي نفس القيم التي سجد لها عند سارتر في مرحلة أولى من تاريخه الفلسفى : ان الانسان - عند جيد - ينبغي له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولا للقيم المتعارف عليها ، ينبغي له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى جيد كما تقضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب جيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالانسان الى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الاحساس بالعبث أو انتفاء المعنى *l'absurdité* عند جيد ، فان هذه الذات هي طبيعتنا الناقصة ، أو هي وجودنا الناقص الذى ندرك نقصه ، والذي لا ينبغي مع ذلك أن نتجاوزه الى ما هو أعلى منه - الى الانسان الأعلى مثلا كما هو الأمر عند نيتشه ، فان ما نتجاوزه هو يعد كل شيء جزء من النفس . فالتجاوز هو انفاء لا فائدة منه . وانما ينبغي أن نعى هذا النقص ، وأن نعترف به : فنضفى عليه بهذا الاعتراف وجودا شرعيا ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثلا نهدي إليه . وان فلا يبقى أمامنا الا أن نلجأ الى الحرية - حرية الذات ، وأن نترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداء من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نجتنب العبث أو بالأحرى نتعداه بأهوائنا التي نستشعر كل ما فيها من حرارة وحمية والتي نستطيع أن نتحرر منها

بسهولة كي نستسلم الى غيرها (١٠) .

هكذا يجيء الأدب عند جيد : فيه عودة للذات الحرة وفي نفس الوقت تحلل من الأوضاع الأخلاقية ورفض للقيم وللعرف وانكار للتقاليد والعادات . وبهذا الانكار والتحلل نستطيع أن نقول ان الأدب في الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثل عند جيد ، كان في الوقت ذاته فنا يهدف الى خلق تلجسال وبحثا ميثافيزيقيا أو على الأقل بحثا سيكولوجيا يستهدف للكشف عن أسرار الذات أيضا كانت وتأكيد هذه الذات في أدق خوالجها وبعد أن تقطل من جميع القيم . وهذا هو ما يسمى في الأدب بحركة الرفض الكلي **Dadaisme** ، وهي الحركة التي جاءت مباشرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى . وهذا البحث للسيكولوجي قيد امتد للكشف عن حياة اللاشعور فأدى ذلك الى ظهور حركة للسيرالية **Surréalisme** ، وهي الحركة التي تمثلت بصفة خاصة عند أندريه بريتون **André Breton** وأرادت أن تحرر الإنسان من التفكير العقلي ومن وضعه الاجتماعي لتسلمه الى الدوافع اللاشعورية في حريتها للتامة .

بهذه الحركات الأدبية التي تنمرد على التقاليد والأخلاق انفتح المجال امام النزعات الفردية والاتجاهات للفوضوية ولم تعد ثمة قيمة غير الحرية الفارغة العابثة والمجانية الخالصة . وهذه النزعات ، التي ترمى الى تعرية الإنسان من القيم والتقاليد ، وحرمانه من أي معونة يمكن أن يتلقاها من النظريات المصنوعة الجاهزة ، والتي ترمى في نفس الوقت الى ترك الإنسان لذاته ولحريته ، هي النزعات التي تميز بها الأدب الفرنسي والفكر الفرنسي في الفترة التي أعقبت للحرب العالمية الأولى . يقول ألبيريس **R.- M. Albérès** : « ان الفكرة القائلة بأن طرق حياتنا ليست مرسومة رسما كاملا وانما تتوقف علينا وحننا ، وأن كل شيء ينبغي أن يعاد ويبدأ دائما من جديد ، وأنه ليس هناك صيغ يمكن أن تحدد

(١٠) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضي » ، لأنثرية جيد : **A.Gide**
Nourriture Terrestres ، حيث تتضح بصراحة وغف دعوى جيد الى ممارسة الأهواء بكل ما فيها من حرارة وحمية ، وحيث يوجز جيد هذه الدعوة في بيت من الشعر يكرره في مواضع عديدة : « سوف أعلمك الحمية يا نثنائيل ، **Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur** » .

سنوكتف: ونجس هناك تنساق يمكن أن نطعن فيها وأن توفر لنا
للراحة ، - هذه للفكرة ليست في نهاية الأمر إلا للفكرة العامة التي تصبح
أدب عصرنا كله ، (١١) .

التحلل من التقييم والتحرر من التقاليد هي من الاتجاهات التي كانت
تسم الحياة الفرنسية وتظهر في مجال الأدب الفرنسي في الفترة ما بين
الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . غير أننا إذا تعمنا
النظر في هذه الاتجاهات تبيننا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية ، أعني
أنها تتناول السلوك الإنساني . فالحرية في هذه الاتجاهات ينبغي أن
نفهم بالمعنى الاجتماعي المعنى وليس بالمعنى الفلسفي الميتافيزيقي . أنها
حرية صريحة تتناول للسلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياسي ، وتعمل
على أن ينحل الإنسان من الأوهام والتقاليد ، وعلى أن يظل حاصلًا
عليها وإنما من حيث هي حرية فارغة . وهذا الخراع ، وهو ما يطلق عليه
الفرنسيون كلمة أنجنديه *gratuité* ، هو ما يميز الحرية كما تجيء
في الآثار الأدبية التي ظهرت في الفترة ما بين الحربين .

ولكن هذا المعنى المعلى للحرية ، وهو الذي يقتصر على الجانب الاجتماعي
والأخلاقي ، قد أدى مباشرة عند سارتر إلى القول بالحرية بالمعنى
الفلسفي . ذلك أن التحرر من الأوهام والتقاليد والتحلل من قيم العقل
والمجتمع قد أدى في نهاية الأمر إلى اللامعقون وإلى القول بانتفاء المعنى
والخلو من التبرير .

وهذا الخلود والتبرير يعبر عنه سارتر بعدم اللزوم *contingence* .
ومعنى هذه الكلمة أن الإنسان كائن وكان يمكن ألا يكون (١٢) : فوجود
الإنسان أمكان عارض بحت . الأساس هو عدم اللزوم . أقصد أن
الوجود - تعريفًا - هو بكل بساطة أن يكون هنا ، (١٣) . هذه هي
مأساة الإنسان في القرن العشرين ، يعبر عنها سارتر في قوة وإخلاص

Albérès, R.-M. : Jean-Paul Sartre (Editions Universitaires, (١١)

Paris 1953). p. 12.

Jean Grenier : Le Choix (P.U.F., 1941) , p. 8 & 9 (١٢) راجع

Sartre : La Nausée, p. 166.

(١٣)

يجعله مختلفا عن معاصريه ، فلا يستنجد بالأخوة كما يفعل كامو ، ولا بالله أو بالشيطان كما يفعل جورج برناتوس ، وإنما يترك الإنسان دون أى معونة يعانى للوحدة والحرية والمسئولية .

سارتر أذن يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تجتمع عند بسكال ، كما يتمثل جميع للفرعات التى سادت للربع الأول من القرن العشرين ، فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير . ولكن سارتر هو أولا وقبل كل شىء فيلسوف . ومن هنا - أعنى من حيث أنه فيلسوف - فإنه يتناول هذه التيارات والفرعات فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفى الذى يتابعه . غير أنه فى كل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وإنما هو يصدر مباشرة - كما سنرى فى المقال التالى - عن الفلسفة الألمانية ، وهى الفلسفة التى بدأت تتوغل فى فرنسا وبدأ يطالعها الفرنسيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى .



ثالثا : من ألمانيا الى فرنسا

يقول اميل برييه : « لنا كى نتتبع الفكر الفرنسى عقب حرب ١٩١٤ من المستحيل أن نتجاهل للحركات الفكرية الآتية من الخارج ... والتي وجهت للفلسفة الفرنسية وجهات جديدة » (١) .

وهذه الحركات الفكرية تصعد في أصولها الحديثة الى فلسفة هيجل .
قرغم بقاء هيجل في مجال التصورية الألمانية ، الا أن فلسفته كانت دائما حجر الزاوية في الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك في معارضة الوجوديين لفلسفته أم في اصطداعهم لمعظم المقولات الهيجلية . وقد أقام هيجل الجدل على أساس منهج منطقي يتأدى من القضية الى نقيضها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة . وقد درس هيجل الوعي في مرحلته الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومينولوجيا عنده ، (٢) وهي التي ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : في المرحلة الأولى يكون الوعي في - ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه . وفي المرحلة الثانية يتعكس الوعي على ذاته ليميز بين الأشياء ويحرك الوجود في مظاهره فيصبح وعيا لأجل - ذاته pour-soi .
وفي المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعي في - ذاته وللوعي لأجل - ذاته . هكذا تكشف الفينومينولوجيا عن مبدأ الوعي وتسلسل مظاهره في الكون . وهكذا أيضا يضع هيجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سياخذا عنها سارتر وسنجدها أساسية في فلسفته (٣) . وقد تابع هيجل

(١) Emile Bréhier : Transformation de la philosophie Française

(Flammarion, Paris 1950) p. 75.

(٢) رغم المعاني المتباينة للفينومينولوجيا عند هيجل فإنها تعنى بصفة عامة وصف الوجود الانساني على نحو ما يظهر *erscheint* لنفس الشخص الذي يحياه . Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard, 1947) p. 38 & 574.

(٣) ترد هذه المصطلحات عند هيجل في معظم مؤلفاته . راجع بصفة خاصة « فينومينولوجيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » .
Hegel, G.W.F. : Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques (tr. fr. de J. Gâbelin, Vrin, Paris 1952) (p. 236-244)

هذا المنهج الجدلي الثلاثي متاديا من معنى الى آخر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فانتهى الى اعتبار كل ما هو عقلي واقعي والى اعتبار الوجود الواقعي منطقيا أى ضروريا ومعقولا ضرورة ، ولجتمعت لديه فى هذا التسلسل الثلاثي عناصر الجدل فقال بالضرورة والتضاد والتحول .

هذا الجدل يبدأ عند هجل من مقولة الوجود الخالص . وهى أول المقولات لأن الوجود فكرة خالصة خالية من أى تعيين ومعنى مباشر خائن من أى توسط . انه فى هوية مطلقة مع ذاته (٤) .

ومن هنا فليس الوجود شيئا معينا ، وإنما هو تجريد خالص وخواء مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم (٥) . انه سلب خالص وللسلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل هجل من الوجود للخالص الى اللاوجود للخالص ويجعل منهما شيئا واحدا (٦) . انه يستخرج فكرة لعدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، إذ ان هذا للتعريف يتضمن للسلب ، لأنه يستلزم عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بها الى فكرة العدم

وأول ما ينبغي أن نلاحظه هنا أن فكرة العدم تأتي فى فلسفة هجل لاحقة على الوجود ، لأنها تعنى أننا نضع الوجود أولاكى نفيه أو نسلبه بعد ذلك . ونحن سنجد فكرة العدم كذلك فى فلسفة سارتر ، ولكننا سنجد أيضا أن لعدم ليس تاليا للوجود أو متمائزا عنه وإنما هو مرتبط به ، انه على سطح الوجود : (٧) ، أو هو بالأحرى فى قلب الوجود (٨) .

هذه الفلسفة الهجلية التى أقامت المنطق الجدلي ابتداء من معنى الوجود، ورات فى الوجود سياقا منطقيا جدليا يتأدى ضرورة من المعنى الى نقضيه ،

Hegel : Précis, (p.77)

(٤)

(٥) يستخدم هجل لفظ لا وجود Nichtsein ونفط العدم Nichts

بمعنى واحد . وهو يقصد به لا مجرد إنكار الوجود وإنما خطبه من أى تعيين . راجع : J.Mct.E. Mc Taggart : A Commentary on Hegel's

Logic (Cambridge 1931) , p. 16.

(٦) هجل : « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) فقرة ٨٨ للملاحظة ١

والملاحظة ٤ .

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 52.

(٧)

Ibid., p. 57.

(٨)

هي نقطة البداية في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، لأنها أمدتها أولا بفكرة الجدل وبالمقولات التي يسير عليها الجدل ، ولأنها أمدتها ثانياً بنظرية في الوجود ونظرية في العدم وبيّنت بصفة خاصة عدم انفصالهما ، ولأنها أتاحت بالتالي للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر .

ومن هنا - أعني من هذا الاصطناع وهذا الانتقاد - نشأ تفكير كيركجارد . ورغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفاً ألمانياً ، وإنما هو مفكر دنماركي كتب بلغة بلاده ، إلا أن الأثر الذي تركه في الفلسفة الوجودية في فرنسا قد اتخذ مساره إليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيدجر بصفة خاصة .

أما عن علاقة كيركجارد بهجل فتظهر كما بين جان فال في ثلاثة مجالات : المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد بازاء الفلسفة الهجلية (٩) ، والمجال الثاني هو تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل (١٠) ، والمجال الثالث هو العناصر المشتركة التي يتفق فيها كل من هجل وكيركجارد (١١) .

ونحن لا يعني هنا إلا المجالان الثاني والثالث . أما بخصوص المجال الثاني ، وأعني به تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ، فيشمل جميع الاتجاهات والمستويات الفلسفية للهجلية . إن كيركجارد يعارض فكرة إخضاع الوجود لأي نسق فلسفي ، وهو ثم فهو يعارض إقامة للنسق الفلسفي ، لأن هذا النسق يقضى بالضرورة أن تكون فلسفة كيركجارد بمثابة إحدى لحظات التطور للروح المطلق ، بحيث تمثل الكيركجاردية لحظة السخرية وانتقام الرومانسية من الهجلية ، وحيث يعود انتصار الهجلية في تجاوز سرمدى الكيركجاردية . وذلك هو ما تأباه فلسفة كيركجارد ، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها .

(٩) Wahl Jean : Etudes Kierkegardiennes (Aubier, Paris 1938)

p. 87-112.

Ibid., p. 112-136.

(١٠)

Ibid., p. 136-158.

(١١)

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هجل بوضعه في مقابلها ما يسميه الفكر للذاتى والحقيقة الخاصة الجزئية .
فهو ينكر امكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، اذ يرى أنها تبدأ بالايمان Le Credo ، والايمان فعل ذاتى خالص . وهو ينكر امكان البحث عن حقيقة كلية مؤثرا البحث عن حقيقة خاصة بالذات . كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جدل مطرد متجانس متصل . وكيركجارد ينتقده ليقيم بدله جدلا متقطعا غير متجانس ، جدلا وجدانيا عاطفيا مليئا بالوثبات . وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر لذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافا جوهريا . ان هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود للسقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جدا أعلى للوجودية بها يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب . أما الهجلية فهي تخطئ ، اذ تزعم تفسير كل شئ وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فان فى النفس اشياء لا يمكن إخراجها أو التعبير عنها .

ومن جهة ثالثة يتيح لنا للنظر فى النسق الهجلى على ضوء الاتجاه لكيركجاردى أن نرى الهجلية تهدم نفسها : فاقامة نسق فلسفى تقتضى أن تكون له بدلية ووسط ونهاية . ولكن البداية محالة لأن دخولنا فى هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدأ باختيار خـر لا يخضع لأى ضرورة . فليست هناك إذن بدلية محددة . والنهاية كذلك تقتضى مذهباً أخلاقياً . وهجل لا ينتهى لى إقامة أخلاق بالفعل . وانتفاء البداية والنهاية يجعل للوسط محالا ، ثم قيام هجل نفسه كإنسان موجود وزاء نسقه الفلبفى إنما يهدم النسق نفسه .

لقد أقام هجل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدلى العقلى ، وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لامتناه أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبدو الفكر وجوديا واقعيا والوجود الواقعى منطقيا عقليا ، أى أنه طابق بين الوجود

الواقعي والمعتول . والحمة التي حملها كيركجارد على هجل تنصب على محض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقلي والواقعي ، فيبدو الوجود لديه منافيا للعقل معارضا له .

بيد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة هجل يلتقي معه في نقاط عديدة . وكثيرا ما يكون هذا الالتقاء . كما يرى جان فال (١٢) . بسبب تأثير كيركجارد بهجل تأثرا عميقا . فكل من هجل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد . وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقلي السطحي . ان فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية . وانتقال كيركجارد من مرحلة الى التي تليها يتم في الواقع ، وكما لاحظ جان فال (١٣) . بنوع من الجدل الهجلي . وإذا كان كيركجارد قد اتفق مع هجل في انتقاد المرحلة الأولى ، كي يتجاوزها الى الثانية ، فانه يقترب منه كذلك في تحديده لمعنى المرحلة الثانية وفي انتقادها أيضا . فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصورا ميتافيزيقيا وتاريخيا للعالم . أما كيركجارد فيعلق الأخلاق ليتيح مجالا للتضحية الدينية .

كذلك يلتقي كيركجارد بهجل بصدد فكرة الجدل ذاتها . أجل ان هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهجلي والجدل عند كيركجارد (١٤) . غير أن كيركجارد يحتفظ بالجدل ، ويرى أن الوجود هو تغير وصيرورة . انه انتقال من الذات الى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحداد وانفصال بين المتناهي واللامتناهي . انه تماس بينهما وفي نفس الوقت صراع . وهذا

Jean Wahl : Etudes Kierkegardiennes, p. 137 (١٢).

Ibid., p. 139-140. (١٣).

(١٤) هذه الاختلافات فصلها جان فال في كتابه « دراسات كيركجاردية » ص ١٤ - ص ١٤٨ . وهي تعود كلها الى أن الجدل الهجلي جيل متصل كمي ، تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنتهي الى المركب الذي يرفع للتناقض . بينما الجدل لكيركجاردى جيل منفصل متقطع يسير في وثبات ، وهو جيل ذاتي وجداني يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل في حالة من التعارض والتوتر . راجع كذلك عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ - ص ٢٨ .

الازدواج في الدلالة هو الصفة المميزة للجدل : ففكرة الوثنية عند كيركجارد هي فكرة جدلية لأنها في نفس الوقت الهائية والفعل الذي يجتازها . كذلك الأفكار الرئيسية في فلسفة كيركجارد مثل : لليقين ، والقلق ، والموت ، والآن كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجاً في الدلالة وتعارضاً باطنياً . فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعنى الخوف والأمل ويعنى الرغبة والاعراض في نفس الوقت . والآن هو الأبدية والزمانية معا .

وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل للهجلي ويحتفظ بها - وانما على نحو مختلف يميز الجدل الكيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر - نجد ان فكرة الذاتية تكشف عن تأثير كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة الهجلية ولا سيما بمؤلفات هجل التى كتبها في شبابه (١٥) . ففي هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالفردية والمشاعر الذاتية . وهذه أفكار رئيسية في فلسفة كيركجارد .

كيركجارد اذن يتأثر بهجل حين ينتقده ويحمل على العقلية الهجلية ، وحين يحتفظ في نفس الوقت ببعض عناصر للفكر الهجلي . الا ان تفكير كيركجارد للفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثير الذى يصدر عن هجل والفلسفة للهجية ، وانما هو يتخلص من للهجية ليدرس موضوعات جديدة ، ويحل الانسان تحليلاً وجودياً يكشف عن مقولات جديدة . ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وابتكاره . انه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وافكاره الخاصة . وربما كان أهم هذه المقولات التى تميز بها تفكير كيركجارد ، والتى ستنحدر خلال الفكر الألماني الى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة والى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هي مقولة القلق . فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التى تخلص كيركجارد من للهجية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد في فلسفة سارتر .

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التى نستجدها عند سارتر : انه يرتبط أولاً بفكرة الامكان والاختيار . والامكان يرجع

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، دونها هجل في الفترة ما بين عامي ١٧٩٣ و ١٨٠٠ ، وطبعت تحت عنوان " مؤلفات الشباب الدينية " ، Hegels Theologische Jugendschriften, hsgg. von Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

عند كيركجارد إلى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الإنسان في حالة من البراءة ويظل القلق كامناً في هذه البراءة (١٦) . ومع التحريم يأتي إمكان للخطيئة وسحر الاغراء ، فيحرك الإنسان أنه قادر على فعل الخطيئة ، ولكن دون أن يعرف ماذا تعني لأنها لم تحصل بعد . وبين الاغراء والخوف يشعر الإنسان بأن ثمة شيئاً رهيباً يمكن أن يرغب فيه . فالقلق إذن ناشئ عن رغبة الإنسان فيما يخشاه في نفس الوقت . أنه « تعاطف يتضمن انفور ونفور يتضمن التعاطف » (١٧) ، أو هو اقبال يتخلله الخوف واحجام تشوبه الرغبة .

ومن هنا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة l'ambiguïté أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الإنسان ما يعينه على اختيار إحدى القيمتين . وهذه الفكرة هي التي سنجدوها في فلسفة سارتر حين ترى أن الإنسان منعزل ولا يجد بالتالي ما يعينه في سلوكه .

وفكرة القلق كما تبينناها في ارتباطها مع الإمكان ، أو مع الرغبة والخوف معا ، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي - كما سنرى - في فلسفة سارتر . وكل من فكرتى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد إلا بالارتباط مع فكرة الخطيئة . إن الخطيئة عند كيركجارد هي الانتقال من عالم البراءة حيث لا خير ولا شر إلى عالم الأخلاق حيث يكون إما الخير وإما الشر . وهو من ثمة انتقال تدريجي يفقد فيه الإنسان حالة البراءة دون أن يبلغ تماماً حالة الاثم . لهذا يشعر الإنسان بالقلق ، يشعر بأنه بريء وبأنه مذنب في نفس الوقت . أنه يرى نفسه مذنباً دون أن يكون في وسعه أن يعرف متى أصبح مذنباً ، لأن لحظة سقوطه تفر أمام ذهنه كما يفر الحطم حين يحاول أن بمسك به للذهن عند يقظته . وعن طريق السقوط يدرك

Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 220 (١٦)

Kierkegaard, Søren Aabye : Le Concept de l'angoisse (١٧)

(tr. fr. Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

الانسان أنه خاضع للحتمية أو الضرورة ، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيار من بين الممكنات . فليست إذن الحرية العسفية هي التي تفسر الخطيئة ، وإنما بالعكس الخطيئة هي التي تفسر لنا الحرية والحتمية معا . انها تجعلنا أبرياء ومذنبين في نفس الوقت وتجعلنا أحرارا ومجبرين في نفس الوقت .

وارتباط الحرية بالجبرية هو ما سنجدّه عند سارتر ، ولكن على نحو آخر يجعل الانسان مقسورا على الحرية ، أو يجعل الحرية مرتبطة بالموقف الانساني وملتزمة ازاء وضع معين .

ومن أفكار القلق والامكان والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العدم ، لا العدم على نحو ما فهمه هغل باعتباره سلبا أو نفي الوجود ، وإنما العدم باعتباره عدما حقيقيا ايجابيا ، - عدما نشعر به في حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقال من الامكان الى الواقع (١٨) ، وأن نفهم فكرة الخلق لأنه سابق على الخلق (١٩) . ورغم غموض فكرة العدم عند كيركجارد وارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية ، إلا أنها كانت ، في ارتباطها بفكرة القلق ، مصدرا هاما تستوحيه فلسفة هيدجر ، لينمضي بفكرة العدم من المجال النفسي الانسي إلى اقتصر عليه كيركجارد إلى المجال الوجودي الذي انتهت إليه فلسفة هيدجر (٢٠) ، وهو نفس المجال الذي سنجدّه لفكرة العدم عند سارتر .

وإذا كان القلق هو الذي يكشف لنا عن العدم فهو يرتبط كذلك عند كل من كيركجارد وهيدجر وسارتر بمقولة الزمان .

فالقلق عند كيركجارد هو قلق ازاء ما نخشى أن يحدث في المستقبل ، إذ المستقبل وحده هو مجال الامكان . ونحن لا نقلق من حادث مضى الا من

Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 231.. (١٨)

Ibid., p. 227. (١٩)

J.Wahl : Etudes Kierkegaardiennes. p. 221. (٢٠) راجع

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (Louvain, 1948) p. 343. الملاحظة ٢ . وكذلك

حيث ما يترتب عليه في المستقبل • فالقلق يتجه دائما الى المستقبل • غير انفا ، حين يتقاربنا القلق ، نشعر بتباطؤ في سريان الزمن • واذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا ان حركة الزمن قد انتهت الى أقصى حدود البطؤ وكان للنفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هي الآن للحاضر • فالقلق اذاً يتجه الى المستقبل ، ولكنه يبطئ من سريان الزمن الى حد أن يقوم في الآن والحاضر •

وهكذا يتضح أن فكرة القلق هي من أهم الأفكار التي تُجدها عند كيركجارد • وينبغي أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد ، ولكنها ترجع كذلك لارتباطها - كما رأينا - بكثير الأفكار التي تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتي انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وإلى سارتر بوجه خاص •

بيد أن الأصول التي أتبع للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة • فالى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية - وهي الفلسفة التي ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية (٢١) - كان هناك أيضا تيار فلسفي - أكثر تأثيرا على الأوساط الفرنسية - ينبع من فلسفة نيتشه وتفكيره • ان نيتشه فيلسوف ألماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث ان فلسفته تخطو من التعقيد الذي تميزت به الفلسفات الألمانية • انه فيلسوف ألماني ، ولكنه تأثر على ألمانيا • وهر يكره الديمقراطية ويعجب بقابليون • وفي هذا الاتجاه الذي يتسم بالتمرد والثورة يكمن اغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين •

وفلسفة نيتشه تتفق في كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد •

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامي ١٨١٣ ، ١٨٥٥ • أما نيتشه فقد عاش ما بين عامي ١٨٤٤ و ١٩٠٠ • ومع ذلك فإن فلسفة نيتشه كانت تسبق في الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفي من فلسفة كيركجارد التي ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد الى الألمانية أولا ثم الى الفرنسية بعد ذلك •

وكلا الفلسفتين يتضمن ، في هذا الاتفاق وبالإضافة إليه ، أصولا وجودية سنتبين بعضها عند هيجر وسنتبين بعضها عند سارتر .

أما اللقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولا في الحياة التي عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملأها الألم ، سواء أكان مبعث هذه الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانسية والجو الأسرى الكئيب الذي عاش فيه والأحداث المحزنة التي مرت به وأثقلته احساسا بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدني والتجربة المؤلمة والنفس المرهقة القلقة كما هو الأمر عند نيتشه .

ومع الاحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة . أجل ان نيتشه قد خرج على الدين وغلا في الألحاد بينما كان كيركجارد متدينا شديدا للدين ، الا أن الألحاد عند نيتشه - وهو مظهر سنجده وإنما على نحو مختلف عند كل من هيجر وسارتر - كان الحادا عاطفيا وجدانيا تشيع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع إلى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الله فكرة سائدة في فلسفته . ومع هذه للعاطفة الدينية ، التي اتخذت وجهة الدين عند كيركجارد ووجهة الألحاد عند نيتشه ، نجدهما يتفقان كذلك في الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها .

ويظهر اللقاء نيتشه وكيركجارد كذلك في أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملأها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدرا لفلسفته . فلسفة نيتشه تعكس مأساة حياته بكل ما اعتراها من نزوات . وكذلك فلسفة كيركجارد تجيء مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتي .

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هي المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما . وإنما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحدث بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل . وقد كان هجل كذلك مصدرا لفلسفة نيتشه ، وإنما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهاور . فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفي باعتناق مذهب شوبنهاور على أثر قراءته لكتابه « العالم إرادة وتصور » ، وهو الكتاب الذي يبدؤ بأعنف النقد لفلسفة هجل ونسقه الفلسفي .

ودن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد في الحملة على فكرة النسق الفلسفي وفكرة الاتساق المنطقي داخل المذهب ، فكل فلسفة منطقية عندهما

هى فكر مجرد نفرضه على الحياة فرضا ولكنه لا ينفذ الى الواقع بما يملأه من غنى وثراء ، وان مثل هذا الفكر يظل غريبا على الحياة وعلى الواقع .

كيركجارد ونييتشه اثنى يلتقيان فى غير موضع . فاذا كانت فلسفة كيركجارد بتضمنها أفكار يعلق والعزم والحرية وزدواج الدلالة قد أصبحت معينا للفكر الوجودى فى فرنسا ، فاننا نجد كذلك فى فلسفة نييتشه كثيرا من العناصر أو السمات التى نأمنسها أولا تشيع فى فلسفة هيدجر والتى نتبينها ثانيا ونضحه رئيسية فى فلسفة سارتر .

أما بصدد تأثير فلسفة نييتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولا فى التشابه القائم بين نظرية نييتشه فى الانسان الأعلى وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر . ان نظرية الانسان الأعلى عند نييتشه تقدم للفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الانسانية الى أن تطلو على نفسها لتتصعد الى غايتها القصوى ، وهى ايجاد نوع جديد ممتاز من الانسانية تتحقق فيه ثقافة السادة وأخلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء . فاذا لاحظنا أن الانسان الأعلى عند نييتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبينا فيه مباشرة أخلاق البطولة : انه ليس غاية ممتنة قائمة فى العالم الآخر ، وليس تطلعا الى اللاعناهى بالمعنى المسيحى ، وانما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى العالم .

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الاسراف البطولى prodigalité heroique من حيث أن هيدجر يهتم بالوجود الفانى فيحقق للانسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود . ان هيدجر - مثل نييتشه - لا يدعو الى الايمان بأشياء أخروية فى العالم اللاعناهى بل هو يهتم بالوجود الزهنى والوجود لأجل الموت . وفى هذا الاهتمام اسراف فى تقدير بطولة الانسان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العالم المتناهى المحدود .

نييتشه وهيدجر اثنى يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للانسان أن يحققها . غير أن النقطة الأساسية التى تلتقى عندها فلسفة نييتشه وفلسفة هيدجر هى - كما لاحظ بحق

الفونس دى فالينس (٢٢) - المسألة الدينية وهى المسألة التى تسود
فلسفة نيتشه كما تسود فلسفة هيجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه
تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الاحاد . فالاحاد
عند نيتشه يختلف عن الاحاد المادية العلمية . أنه الاحاد يتسم بالآلم وينطوى
فى نهاية الأمر على التشبث بالله . يقول الفونس دى فالينس : « ان الفلسفة
التي تقوم برمتها على أساس اعتمادها على نفى الله هى فلسفة تظل
معلقة بمشكلة الله وإنما على نحو خاص بها » (٢٣) . وهكذا جاء نفى الله
عند نيتشه : انه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود الى نوع من الاثبات .
فلسفة نيتشه لا تقوم بمعزل عن فكرة الله . انها ترتبط بها ، لأنها تلح
بعنف على اعلان أن الله قد مات ، وتمضى فى جميع المشكلات التى تثيرها
مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك فى أن فلسفة نيتشه - كما لاحظ جان فال فى كتابه
« فلسفات الوجود » (٢٤) - كانت من الأصول التى أثرت تأثيرا كبيرا فى
فلسفة هيجر وفلسفة سارتر . فإذا كان جان فال لم يشر فى هذا الكتاب
الى نوع هذا التأثير أو مجاله فان من البين أنه جاء عن طريق فكرة الاحاد
عند نيتشه . فلسفة هيجر - وكذلك فلسفة سارتر - تقوم أساسا على
استبعاد فكرة الله . غير أن الاحاد عند هيجر يختلف اختلافا بينا عن الاحاد
نيتشه ، فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط فى نهاية الأمر بفكرة نفى الله
أما هيجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله . انه يتخلص
أساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أى فكرة دينية .

ورغم اختلاف طابع الاحاد عند كل من نيتشه وهيجر فان ما
يفضى اليه الاحاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية - وهى القيم

A .De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (٢٢)

(Louvain, 1948), p. 353-356.

Ibid., p. 355.

(٢٣)

Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence (Colin,

(٢٤)

Paris 1954), p. 15.

التي ظلت في الفلسفات القديمة قائمة على فكرة الله - ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من مذهب الفيلسوف وليس من الدين .

وبهذه الدعوة الى قيم جديدة تعارض للقيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيجر ويمهدان لفلسفة سارتر . أجل أن القيم التي تقاوى بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التي تقول بها فلسفة سارتر . غير أن فلسفة نيتشه تحفظ بسمات الاتجاه الوجودى عامة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة . انها - رغم اختلافها عن فلسفة سارتر - تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر . وقوام هذه الخطوط التي نلحها في فلسفة نيتشه هو - كما يقول روجيه أرنالديز (٢٥) - معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق ارادة القوة . ولذلك فالارادة عند نيتشه ليست الا فعلا حراً لا يحتاج الى جوهر سابق . فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلاً إنسانياً . والانسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنيه غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة . هذا الشعور هو الواقع الإنساني الوحيد .

وفلسفة نيتشه تتألف من قسمين : قسم سلبي ينقد فيه للقيم الأخلاقية والدينية المتعارفة ، وقسم ايجابي يضع فيه « ارادة القوة » ليصل بها الى الانسان الأعلى . وفي نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التي أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشاف الوجود الحقيقي . والعقل بهذا الاعتبار وهم خطر ترجع اليه جميع الأوهام الأخلاقية والدينية . لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قوانين الفكر للضرورة هي قوانين للفكر وليست للوجود كما يدعى العقل . والعقل يستمدّها من « الذات » ليفرضها على الوجود . وبناء على ذلك فالعقل عند نيتشه عاجز عن ادراك الوجود في صيرورته الدائمة ، والوجود يناق للـ عقل . - كان اللاعقلية إذن هي الأساس وهي الشرط للضرورة للوجود .

نيتشه إذن يعارض للعقل كما يرفض للقول بجوهر سابق يكون موضوعاً لأفعال الانسان . وهو يرى أن للوجود فعل إنسانى ، وأن الانسان في عزله

تامة : عزلة عن الآلهة للزائفة ، وعزلة عن المثل للباطلة ، وعزلة عن نفسه .
بحيث لا يبقى له بعد ذلك الا لراحته وحريته . هذه الاتجاهات الأساسية التي
تجعل من نيتشه رائدا للفلسفة الوجودية هي نفس الاتجاهات التي سنجدوها
عند سارتر . الا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه ، وانما هو يصدر عن
فيلسوف آخر هو هيدجر .

وعند هيدجر نجد هذا الاتجاه المعارض للعقل أو المعارض للضرورة .
وهو يتمثل في شعور هيدجر بما يسميه لواقع المعارض *facticité* . ومعنى
هذه الكلمة أن الواقع غير ضروري وليس مبررا ولكنه مع ذلك واقع لا مفر
منه . فكل شيء عند هيدجر قد تم قبل أن يأتي الإنسان إلى هذا
الوجود . والإنسان يأتي إلى الوجود دون أن يعلم لماذا وفي ظروف وأوضاع
لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالإنسان عند هيدجر كائن
وحيد في العالم ، صادر عن ماض مجهول ، ويتجه إلى مستقبل هو العدم
أو هو الموت . وهو في هذا العالم منفرد فيه ، وحيد يعاني الجزع
angoisse ويشعر بالوحشة *déréliction* .

ولكن هيدجر يكاد يعود إلى الفلسفة التقليدية ، إذ لا ينحصر في
الكائن الوجود ، وانما يتخذ سبيلا إلى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة
في التجريد والتعميم . ولذلك تنقسم وجودية هيدجر بكلمة *existentiale* (٢٦)
بمعنى الوجودية المذهبية التي تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقا
فلسفيا ، بينما تنقسم الوجودية التي تقتصر على تحليل الإنسان بكلمة
existentielle . فهيدجر لا يقتصر على الوجود الفردي
للواقعي ، أي لا يقتصر على الكائن الموجود *ontisch* ، بل يتعداه إلى
طبيعة الكائن بصفة عامة أي علم الوجود *ontologisch* .

وفلسفة هيدجر تنظر إلى الإنسان باعتباره موجودا - في - العالم ،
يتخذ من كل شيء في العالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشعر بوطأة
الآخرين ، ويسقط في الوجود الزائف ، حيث يتوارى وراء الانشغال بالحياة
اليومية ومطالبها المعتادة الثقافية . عندئذ يعيش الإنسان كآلة

يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كإنسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وإنما كشخص خاضع للشعور العلمي الموضوعي أو للوعي الاجتماعي بما يتضمنه من التوافه التي يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفضى به هذا الانشغال الى الانغماس في الحوادث اليومية وفيما يثرثر للناس عنها ، وتنقطع بالتالي كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا بكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف . هذه الحياة التي يصفها هيدجر بحالة السقوط *Verfallen* (٢٧) ليست هي الحياة الوحيدة التي يستطيع أن يعيشها الإنسان ، فالإنسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التي تتمثل في عامية الحياة اليومية وثرثرتها ومضولها والتباسها . أنه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده في العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت ، وعن طريق الشعور بالاثم من كونه يحيا حياة يتخللها النقص . وهذا القلق يكشف له عما في العالم من خلف ولا معقولية ، ويكشف له عن أنه ملقى في العالم دون عون أو نجدة - يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعا ، ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومي ، أو بمتابعته وانمائه لجميع امكانياته ، أي لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط تلكامنة لديه .

وفي فلسفة هيدجر لا يوجد ثمة إله ، فليس هناك أي تجاوز فوق العالم أو خارجه . ان الإنسان لا يفارق ذاته لكي يتجه نحو إله أعلى منه ، فإن مثل هذا الإله - كما رأينا - غير موجود في فلسفة هيدجر ، وإنما يفارق الإنسان ذاته ويتجاوزها متجها نحو العالم ونحو الآخرين ونحو المستقبل ونحو العدم . وعلى الرغم من غموض فكرة التجاوز عند هيدجر فإنها تعني في نهاية الأمر خروج الإنسان عن ذاته بحيث يعني هذا الخروج لتصلب الإنسان بالعالم وبالأخرين وبشروعه نحو المستقبل ونحو العدم .

ولهذا المظهر الأخير للتجاوز - أعني التجاوز نحو العدم - أهمية خاصة في فلسفة هيدجر . فالإنسان في هذه الفلسفة إنما هو وجود - لأجل -

الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العدم وأساسه (٢٨) . وهذا العدم ينكشف لنا - في فلسفة هيدجر - عن طريق القلق . اننا نشعر بالقلق ونحرك ان هذا القلق لا يرجع - كما هو الأمر في حالة الشعور بالخوف - الى شيء معين . فما يثير القلق - في فلسفة هيدجر - « ليس شيئاً ، محدداً . انه كما يقول « لا شيء » rien (Nichts) » . ونحن نشعر بهذا اللاشيء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، بل باعتباره مقوماً دخلت في تكوين الوجود . اننا نشعر بهذا للعدم شعوراً غامضاً ، وهذا الشعور بالعدم هو الذى يتيح لعملية النفي أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة (٢٩) .

والتجاوز مظهر آخر في فلسفة هيدجر هو الحرية الانسانية . اننا في التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا . اننا نتجه نحو العالم ومرتبط به . وهيدجر يعرف الحرية بأنها قدرة الانسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها (٣٠) . فالانسان أذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز . غير أن أهم ما ينبغى أن نلاحظه في الحرية عند هيدجر هو أنها تتضمن وضع الانسان للعالم . وبما أن العالم من شأنه أن يقصر الانسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها . انها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا ما يقصرنا ويحد من حريتنا . فالحرية عند هيدجر تتضمن: اذن شيئاً من الضرورة (٣١) .

هذه الفلسفة الالهيدجرية هي المصدر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فيتفق معها في كثير من الاتجاهات لا سيما في الالحاد وفي القول بالحربة . ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونييتشه ،

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (٢٨)

p. 256.

Ibid., p. 257.

(٢٩)

Ibid., p. 264.

(٣٠)

Ibid., p. 265.

(٣١)

وهو يخضعها إلى منهج علمي فلسفي هو المنهج الفينومينولوجي الذي اصطنعه الفيلسوف الألماني أدمووند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيججر . فكان سارتر لم يتأثر فحسب بالمذاهب الألمانية التي بدأت تتوغل في فرنسا في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وإنما تأثر كذلك بالفلسفة الألمانية من ناحية المنهج .

ولفهم هذا المنهج - كما اصطنعه هوسرل - يمكننا أن ننظر إلى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تؤسس المنهج الفينومينولوجي :

المرحلة الأولى هي ما يسميه هوسرل تعليق الحكم و التوقف عنه Suspension of judgement (٣٢) . ويضميه أيضا القصر أو الإرجاع الفينومينولوجي Phenomenological reduction ، أي إضعاف المسلمات إلى أقل حد ممكن . فإن هوسرل يرى أنه بهذا الإرجاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكام السابقة ، ويعود إلى موقفه الأصلي كفيلسوف . وينبغي أن نلاحظ أن تطبيق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبي شكى كما هو الحال عند اللادريين ، وليس هو إرادة للرفض كما هو الحال في الشك الديكارتي ، ولكنه مجرد إيقاف حكم العقل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأي موقف بصدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تفكرها وإنما - كما يقول هوسرل - تضعها بين قوسين bracketing ، فإن الوضع بين قوسين يعني عدم اتخاذ أي حكم نهائي بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء أكان بالرفض أم بالقبول ، ويعني أيضا أن ما وضع بين قوسين يظل باقيا ولا يختفى بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به . كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحكم لا يقوم بإزاء موضوعات معينة دون غيرها (٣٣) ، بل ينطبق على الموضوعات العالمية جميعها سواء أكان ذلك بصدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضا على كل من العلوم

Edmund Husserl : Ideas - General Introduction to (٣٢)
Pure Phenomenology (translated by W.R. Boyce Gibson, London
George Allen & Unwin Ltd.), 31 & 32 (p. 107-111).
Ibid., § 56-62 (p. 171-184) (٣٣)

الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ، وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعالم على نحو أو آخر . وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ، وذلك لأن الله أيضا مرتبط بالعالم من حيث أن يقين النفس في الله قائم على يقين متعلق بالعالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العالم قائم هنا أيضا .

والآن فالمرحلة الأولى من النهج الفينومولوجي هي مرحلة تحريرية ، نقوم فيها بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ، ونعد أنفسنا للمرحلة الثانية .

أما المرحلة الثانية فهي عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين . وهوسرل يعني بشعور الذات أنها تعاني وتجرب ، أو : بخسب . يعبر هوسرل - تتمتع *genießen* وتشعر بما بين قوسين : "لننما ونضع بيروا : قوسين" . بمقتضى المرحلة الأولى من النهج الفينومولوجي - ليس هو الموضوعات ذاتها ، وإنما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها : مثل الإرادة التي هي متعلقة بشيء مراد والرغبة التي هي متعلقة بشيء مرغوب فيه . وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والأدراك الحسي . فكل هذه الأحوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بها . ففي المرحلة الثانية من النهج الفينومولوجي تتمتع الذات بهذه الأحوال الشعورية المختلفة وتشعر بها . إنها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيها باعتبارها أحوالا حية . هذه الأحوال الشعورية ، التي سبق للذات أن وضعتها بموضوعاتها بين قوسين في المرحلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعني إختفاءها ، بل مجرد تطبيقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصديدها وبصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات في هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها . وليس ذلك في الواقع إلا اعددا لمرحلة ثالثة أهم وأخطر . فالمرحلة الثانية إذن هي أيضا مرحلة اعدادية للمرحلة الثالثة .

أما المرحلة الثالثة فهي عبارة عن النهج الفلسفي الحقيقي في نظر هوسرل ، وهي تعبر عن الجانب الايجابي من النهج الفينومولوجي .

غيمقتضى هذه المرحلة تقوم للذات بالتأمل في الأحوال الشعورية التي تحياها وبالاقتباه اليها والتفكير فيها . وهذا للتأمل أو الاقتباه هو ما يسميه هوسرل بالحدس . فالحدس عند هوسرل هو مجرد اقتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يتبين لها بوضوح معاني ما تحسسه . وميزة هذا الحدس هي أنه لا يتعرض للخطأ من حيث أن الذات قد تحررت من سبب الخطأ حين تحررت من الارتباطات والأحكام ووضعتها بين قوسين . وهذا التحرر هو الذي يتيح للذات أن تتجه للحدس ، وأن تتبين معاني ما تحسسه ، فتقوم بتطيل الظواهر التي تحياها تطيلا وصفيا صادقا . ومعنى هذا هو أن الاقتباه يتضمن ويقتضى التفكير في معنى ما يعطيه الحدس ، فهو أيضا يفصل فعل الحدس إلى معان ، بحيث ينبغي أن نقول إن المنهج الفينومولوجي هو الحدس ، أي أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالذات مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية .

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحدس الفينومولوجي ؟ لقد رأينا أن موضوع التأمل والحدس هو الأحوال الشعورية التي تحياها الذات . فماذا يكشف لنا الحدس في هذه الأحوال الشعورية ؟ إن ما نتبينه عن طريق الحدس الفينومولوجي ليس هو حالا ذاتيا خاصا بالذات ، وإنما هو فعل شعوري متجه بكيفية معينة إلى موضوعه . إن أهم ما يظهره لنا الحدس الفينومولوجي في الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو أفعال الشعور من حيث إنها قاصدة موضوعاتها (٤٣) . وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع للفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هي شعور في ذاته وبين موضوع واقعي موجود في الخارج . إن للشعور هو نفس هذه العلاقة . إنه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به ، فالحب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه ، والارادة متعلقة بموضوع هو المراد ،

والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو الخيالى .

وهكذا يكشف لنا الحس الفينومينولوجى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد *l'intentionnalité* أو الاتجاه نحو موضوع (٣٥) . هذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كما تابع نفس المنهج الفينومينولوجى .

فإذا كان سارتر قد تأثر بالفلسفة الألمانية من ناحية المذهب ومن ناحية المنهج إلا أنه فى نهاية الأمر قد فكر وفلسف بعقلية الرجل الفرنسى . فسارتر هو فيلسوف فرنسى . ومن هنا كانت فلسفته تتميز - على نحو ما سنرى فى المقال التالى - بأخص سمة تميز الفلسفة الفرنسية ، وهى الحرية .



رابعاً : من الله الى الإنسان

انحرية الانسانية هي الحقيقة التي تؤكدتها الفلسفة الوجودية عامة وفلسفة سارتر بوجه أخص . ولسنا نريد هنا أن نقابع الفكر البشرى في تطوره وانتقالاته من الايمان بمذاهب القضاء والقدر الى الايمان بمذاهب الجبر والحتمية ثم الى الايمان بمذاهب الحرية . ولسنا كذلك نريد أن نقابع التفكير الفلسفي في ترحله الطويل بين القول بمذاهب الجبر أو الحتمية وبين القول بمذاهب الحرية . لقد قلنا ان سارتر هو فيلسوف فرنسي وإن فلسفته تتميز بالتالي بأخص ما يميز الفلسفة الفرنسية ، ولنا نريد الآن أن نقتصر على النظر الى هذه الفلسفة : أعني الفلسفة الفرنسية : أولاً من حيث هي فلسفة تقول بالحرية الإنسانية ، وثانياً من حيث تأثر سارتر بهذه الفلسفة وصدوره عنها صدورا مباشراً .

فهل الفلسفة الفرنسية هي فلسفة حرية ؟ أعني هل هي فلسفة تقول بالحرية الانسانية ؟ الفلسفة الفرنسية هي - ابتداء من القرن السابع عشر - فلسفة ديكارتية . ورغم أن العناصر الديكارتية يمكن ارجاعها في جملتها الى فلاسفة سابقين (١) ، إلا أن هذه الفلسفة استطاعت ، بما فيها من قوة وجدة وبما أحدثته من انقلاب في عالم الفكر وفي المنهج الفلسفي ، أن تسيطر على العقول وأن ينتقل أثرها الى معظم المفكرين والفلاسفة في أوروبا بأسرها ، سواء عند أنصارها الذين اصطنعوها أو حاولوا التعديل فيها ، أم عند خصومها الذين عارضوها وحاولوا الانتقاص منها . ومن هنا استحق ديكارت أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة واستحققت الفلسفة الأوروبية الحديثة أن تدعى فلسفة ديكارتية . فهل الفلسفة الديكارتية تقول بالحرية ؟ لأجل الإجابة على هذا السؤال ولأجل أن نفهم - في نفس الوقت - المعاني المتباينة والمستويات المختلفة للحرية عند ديكارت ينبغي أن ننظر أولاً الى انحرية في المستوى الإلهي وأن ننظر ثانياً الى الحرية في المستوى الانساني .

(١) أبرزهم القديس أوغسطين والقديس أنسليم وديونس سيكوت .

أما بصدد المستوى الأول - أي المستوى الإلهي - فنحن نعلم أن ديكارت يقرر الحرية صفة لله الذي هو المبدأ الأول والموجود بذاته . أما الأشياء الأخرى أي الموجودات وكذلك الماهيات والحقائق الرياضية والميتافيزيقية فهي كلها راجعة إلى الله الذي خلقها وأبدعها بإرادته . فما يبدو لنا فيها من ضرورة ولزوم لا يرجع إليها وإنما هو موجود فيها لأن الله أرادها أن تكون على هذا النحو وأراد الضرورة فيها . « فبما أن الله أراد أن يكون مجموع زوايا المثلث الثلاث مساويا ضرورة قائمتين فإن هذا صحيح الآن ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك » (٢) . فالحقائق ثابتة ولكن ثباتها راجع إلى الله . أن إرادة الله ثابتة فلا خوف أن تتغير هذه الحقائق . والله هو الذي خلق الأشياء والحقائق والماهيات والقوانين ووضع فيها للضرورة بمحض اختياره وحريته ، فالله إذن حر حرية مطلقة . وهما يكتن من أمر الاعتراض على فكرة الضرورة في « الحقائق الأبدية » من حيث أنها تتضمن القضاء على حرية الله ، كما يلاحظ الأب مرسن Mersenne ، فإن ديكارت يلج على تأكيد الحرية المطلقة لله وعلى لرجاع ما في الحقائق الدائمة من ضرورة ولزوم إلى هذه الحرية الإلهية (٣) ، ويحاول أن يرد على الأب مرسن بقوله أن الضرورة لم تفرض على الله لأن الله لم يرد تلك الحقائق ضرورة وإنما أرادها أن تكون ضرورية . فالحقائق الأبدية ضرورية ثابتة ، وهي أيضا مجعولة مخلوقة لله وبمقتضى حريته واختياره . خلاصة الأمر إذن أن الله - في فلسفة ديكارت - هو الموجود الحر وأن حريته هي حرية مطلقة لا يحدها حد . هذه الحرية المطلقة التي ينسبها ديكارت إلى الله هي الحرية التي يفتزعها سارتر - على نحو ما سنرى في هذا المقال - من الله ، حين يرى أن الله لا وجود له ، وينسبها إلى الإنسان .

(٢) Descartes : Oeuvres de Descartes (collationnée par

Jules Simon, Bibliothèque Charpentier, Paris

الردود على الاعتراضات السادسة . رقم ٦ ص ٤٠٥ .

Réponses Aux sixièmes objections VI

(٣) النصوص التي تؤدي هذا المعنى صراحة ترد في رسائل ديكارت

للخاصة من سنة ١٦٢٩ . وفي ردود ديكارت على الاعتراضات . أما مؤلفات ديكارت التي يضع فيها مذهبه الفلسفي فليس فيها ما يشير صراحة إلى هذا المعنى .

فاذا نظرنا الى الحرية في المستوى الانساني تبيننا ان لهذه الحرية -
عند ديكارت - مجالات مختلفة . والأصول التي تقرر الحرية في هذا
المستوى الانساني ، أو التي تقضى - في فلسفة ديكارت - الى مجالات
الحرية بالمعنى الانساني ، تعود الى ثلاثة عناصر أو ثلاث أفكار هامة في
فلسفة ديكارت . الفكرة الأولى هي المنهج والثانية هي الشك أو هي الكوجيتو
والثالثة هي الإرادة .

'ما المنهج الديكارتي فيكشف لنا - بمقتضى القاعدة الأولى فيه -
عن أول وأبسط واثق ديكارت في الحرية . انه يكشف لنا عن الحرية ،
لا بمعناها الميتافيزيقي ، وإنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر ، لى الحرية
في مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب . والحرية عند هذا المستوى
هي حرية سلبية . أنها لا ترقى الى القدرة على الرفض بل تقف عند
الامتناع عن التسليم بما لا نثق فيه . ان القاعدة الأولى ، وهي قاعدة
البداهة أو الوضوح العقلي ، تقرر ، أن لا أسلم إطلاقاً بشيء على أنه
حق ما لم أعلم واثقاً أنه كذلك وأن لا أدخل في أحكامي الا ما يمثل
لعقلي في وضوح وتميز بحيث يستحيل معهما أن يكون عندي أى مجال
للشك ، (٤) . ورغم أن هذه القاعدة - كما يصوغها ديكارت - لا تنبئ
لأول وهلة عن فكرة الحرية بشكل واضح ، الا أننا نعلم أن الفلسفة
الحديثة في أوروبا عامة وفي فرنسا بوجه خاص ، وكذلك الفكر الأوربي
والفكر الفرنسي ، قد تأثرت كلها بهذه القاعدة واعتبرتها إعلاناً
عن الحرية الفكرية ونسقاطاً لكل سلطة الا سلطة العقل . فيمقتضى هذه
القاعدة وما تتضمن من دعوة الى الامتناع استطلاع المفكرين والفلاسفة
- ابتداء من القرن السابع عشر أى ابتداء من عصر ديكارت نفسه - أن
يستبعدوا مسائل الدين لاعتماده على أحداث تاريخية ترجع الى الوحي .
وأن يستبعدوا طبيعيات أرسطو ومنطقه لأنها لا تقوم على العلم
الوثيق الذى يدعو له ديكارت ، وأن يبدأوا - في جميع المجالات العلمية
والفلسفية - بالتحرر من نير السلطات التى كانت جاثمة طوال العصر
الوسيط على الفكر الأوربي .

واذن فالحرية بهذا المعنى ، أى بمعنى التحرر ، وكما تجيء في أولى
قواعد المنهج الديكارتي ، هي حرية فكرية فحسب ، تقف عند مستوى المنهج،

ولا تتعداه الى حرية الأنا ، اي الى الحرية بمعناها الليتانيزيتي . وهذا هو الفارق الجوهرى بين الحرية كما تتمثل فى قاعدة الوضوح العقلى وبين الحرية كما تتمثل فى الشك أو فى الكوجيتو الديكارتي .

أما فكرة الشك التي تقضى - حسب فلسفة ديكارت - بأن نطرح ما في عقولنا من معارف وأن نستبعد شهادة الحواس وشهادة العقل وأن نتخلص من العظم القديم ومن أساليبه ، هذه الفكرة - التي يريد بها ديكارت - في نهاية الأمر - أن نصل إلى العقل المجرد الخالص للمسلم - فإنها تعنى من جهة أخرى وفي نفس الوقت قدرة الإنسان على أن يستبعد وعلى أن يطرح وعلى أن يتخلص ، فهي إذن تؤكد بطريق مباشر قدرة الأنا على الإنكار وعلى الرفض وعلى التطبيق . إنها تؤكد قدرة الوعي على أن يظل في حالة من التأجيل أو التطبيق أو التوقف عن الحكم ولكن ما معنى الرفض أو التطبيق ؟ ما معنى قولنا بأن الوعي قادر على أن يرفض ؟ إن الوعي حين يرفض شيئاً ما يقول « لا non » ، ، ، والوعي لا يستطيع أن يقول « لا » إلا إذا كان حراً . إن الحرية هي كلمة « La liberté est un non » (٥) . فالحرية إذن هي عين القدرة على الرفض والتطبيق . وبما أن الشك هو الذي يتيح للوعي أن يكون قادراً على الرفض والتطبيق فالشك إذن هو الذي يتيح للوعي أن يكون حراً .

وحرية الشك تأخذ - في فلسفة ديكارت - مستوى آخر غير الحرية الفكرية التي رايناها في « المقال » . فبينما نرى الحرية في « المقال » تقتصر على رفض ما لا يمثل للعقل الا في وضوح وتميز ، نرى الحرية في « التأملات » حرية مطلقة تضع الوجود واليقين نفسه موضع شك (٦) .

انها تشك في استدلالات العقل كما تشك في موضوعات الحواس ، وهي تشك فيما يخطر للعقل من أفكار سواء أكان ذلك في اليقظة أم في النوم ، كما تشك في أن الله يعصمنا بمقتضى طبيعته من الوقوع في الخطأ . وحرية الشك لا تتقف عند هذا فحسب ، وإنما تمضي وتقرض

N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p: 85. (o)

Descartes : Méditations Première et Deuxième. (7)

وجود روح خبيث أو شيطان مكر يتناول ماهية الحقيقة. وصديق الفكر...
فحرية الشك إذن هي حرية مطلقة أو هي حرية الأنا في شكه المطلق .
وحيث أن الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر أو
هي حرية الكوجيتو من حيث أن الكوجيتو يعنى الأنا أفكر .

أما فكرة الإرادة أو الحرية كما تمثل في الإرادة فيبسطها ديكارت
بصفة خاصة في كتابه « مبادئ الفلسفة » (٧) وفي خطابات له للأب ميلان
Mesland في عامي ١٦٤٤ و ١٦٤٥ . ونحن نعلم أن الإرادة - عند
ديكارت - هي إحدى قوتين هما الفهم أو الإدراك *par* *apercevoir* -
l'entendement والإرادة وتوجيه الإرادة *se déterminer par la volonté*

فإذا كان الفهم حالة انفعالية نتحد بمقتضى ما في أفكارنا من ضرورة
سواء أكانت هذه الأفكار عرضية *adventices* أم تخيلية
factices أم فطرية *innées* فإن الإرادة - كما يقرر ديكارت
- هي بصفة مبدئية (٨) حالة فاعلة بمقتضى استقلالها عن نور العقل
وكما يدل على ذلك وقوعها في الخطأ . وبعبارة أخرى إن عمل الفهم
هو مجرد الإدراك دون أي إثبات أو نفى ، أما الإرادة فهي عنصر في الحكم
الذي بموجبه نثبت أو ننفي أي شيء ، وهي أيضا إصدار الحكم أو نفس
فعل الحكم - فالإرادة إذن تعلو على الفهم أو هي مستقلة عن نور العقل
ببعض لا يتحتم أن تنقاد له أو تخضع لإدراكات الفهم . أنها إرادة
حرة تستوي أمامها جميع مبررات العقل ، فالحرية هنا حرية
لامبالاة *liberté d'indifference* أو هي مجرد لختيار عسفي
لا مسوغ له .

Descartes : Les Principes de la Philosophie (première (٧)
partie 32-41)

وكذلك في التأمل الرابع من كتاب ديكارت « تأملات فيما بعد الطبيعة »
Méditations Touchant la Philosophie première : Méditation Quatrième.

(٨) نقول بصفة مبدئية لأننا سرعان ما سنكتشف أن الإرادة تجيء
عند ديكارت في ثلاثة مستويات : المستوى الأول هو باعتبارها حالة
فاعلة مستقلة عن الفهم بموجبها تصدر الأحكام . المستوى الثاني هو
باعتبارها حالة انفعالية خاضعة لحركات العقل الواضحة . المستوى
الثالث هو باعتبارها حالة فاعلة تحركها بتجربتنا المباشرة ونحرك أننا
قادرون بمقتضاها على التمييز بين الخطأ والصواب وعلى اختيار الصواب
والامتناع عن الاعتقاد في الخطأ .

ألا أن هذه الحرية - كما يقرر ديكارت - هي في الإنسان أدنى درجة من درجات الحرية . أما إذا اهتكت الإرادة بنور العقل في ضوء البواعث المعقولة فأننا نحصل عندئذ على أعلى درجة من درجات الحرية - هي حرية العقل أو هي حرية الإرادة الملهتدية بنور العقل . ورغم أن مثل هذه الحرية تبدو لأول وهلة وكأنها عود إلى نظرية سقراط والرواقية التي توحد بين الحرية وبين تعيين الإرادة التام وفقا للعقل ، وهي بذلك تجعل من الإرادة حالة انفعالية خاضعة لحركات العقل الواضحة ، إلا أن ديكارت - كما يتضح من بعض نصوصه المتأخرة (٩) - لا يقف بالحرية عند هذا المستوى ، إنما يؤكد أننا حاصلون على حرية إيجابية فعالة تتيح لنا أن نمتنع عن الاعتقاد في الخطأ حتى إذا أراد الله أن يوقعنا فيه (١٠) . وبموجب هذه الحرية يصبح سادة على أفعالنا بحيث نكون أهلا للثناء حين نحسن أفعالنا (١١) . هذه الحرية المطلقة ندرکہما بتجربتنا المباشرة ، ولا ينبغي أن يمتنعنا اعتقائنا في قدرة الله اللامتناهية وفي حريته المطلقة من الاعتقاد في حريتنا التي نعرفها بالتجربة . فليس ثمة تعارض - عند ديكارت - بين حرية الإنسان المطلقة التي يعانيتها بتجربته المباشرة وبين حرية الله اللامتناهية التي تترك - بمقتضى طبيعتها - أفعال الإنسان حرة لا محددة . إن حرية الله هي من طبيعة أخرى تعلو على الفهم ، فكل الأشياء ترجع إليها ، ولكنها لا تقهر إرادتنا على الفعل ، ولا ينبغي أن يمتنعنا جهلنا بطبيعة الحرية الإلهية من أن نكون متأكدين من حريتنا المطلقة (١٢) .

خلاصة الأمر إذن هو أن الحرية - في فلسفة ديكارت - تأخذ معاني متباينة وتتدرج في مراحل مختلفة : فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ، ثم تنتقل إلى مستوى آخر هو الحرية

(٩) ونعني بها كتاب « مبادئ الفلسفة » فقد نشره ديكارت باللاتينية سنة ١٦٤٤ ، أي بعد ثلاث سنوات من نشره لكتاب « تأملات في الفلسفة الأولى » ، وكذلك خطابات له للأب ميلان في عامي ١٦٤٤ و ١٦٤٥ .
(١٠) مبادئ الفلسفة : الجزء الأول الفقرة ٦ ، والفقرة ٢٤٩ .
(١١) نفس المصدر - فقرة ٢٧ .
(١٢) نفس المصدر - فقرة ٤١ .

المعقولة أو هو تحدد الإرادة وفقا لتور العقل ، ثم ترقى أخيرا - وكما يتضح من بعض نصوص المبادئ وخطابات ديكارت للأب ميلان - إلى مستوى الحرية المطلقة . وإذا كانت حرية اللاعبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله . إن الله يعين إرادته دون أن يتقيد بأي مسوغ . إنه هو المبدع للمسوغات والبواعث ولجميع الحقائق الأبدية ، فحرية اللاعبالاة هي إذن جوهر الحرية الإلهية .

وهنا نرى أننا قد عدنا إلى هذه الحرية المطلقة التي ينسبها ديكارت صراحة في رسائله إلى الله وينسبها تلميحا في بعض نصوصه إلى الإنسان . ونحن نريد أن نرى كيف يفتزع سارتر هذه الحرية من الله وينسبها صراحة إلى الإنسان ، أو كيف تنتقل الحرية المطلقة من مجال القدرة الإلهية في فلسفة ديكارت إلى مجال القدرة الإنسانية في فلسفة سارتر . ولأجل أن نفهم هذا الانتقال ينبغي أن ننظر في الاتجاهات الديكارتية التي توصلنا إلى سارتر . وهذه الاتجاهات عديدة ومتنوعة ، فحسبنا هنا أن نعتبر منها ثلاثة اتجاهات (٢٣) : الاتجاه الأول هو تأثير ديكارت المباشر في فلسفة سارتر أو هو تأويل سارتر المباشر للحرية الديكارتية . أما الاتجاه الثاني فيطلع من ديكارت ونجده عند كل من كंट وهوسرل وهيدجر ثم سارتر . والاتجاه الثالث يطلع من ديكارت كذلك ونجده عند مين دي بيرلان ولوكييه وكورنو وبوترو ثم سارتر .

أما الاتجاه الأول وهو تأويل سارتر للحرية عند ديكارت فنجده بصفة خاصة في مقاله عن « الحرية الديكارتية » ، (١٤) . وسارتر يذهب ، في هذا المثال ، إلى أن الحرية بمعناها الإيجابي أو الحرية كمبدأ خلاق لا نجد لها حقيقة - في فلسفة ديكارت - بالمعنى الإنساني إلا في المنهج

(١٣) ليست غايتنا في هذا المقال - ولم تكن في المقالات السابقة - أن نتابع أي دراسة تاريخية ، وإنما حسبنا أن ننظر في المعاني الفلسفية التي تضافرت على تأسيس فلسفة سارتر . لعل كثيرا من هذه المعاني يتضح في ضوء الفلسفات اللاحقة أكثر من إتضاحه في ضوء الفلسفات السابقة .

الديكارتي : اننا نجدها متضمنة أولا في المنهج الديكارتي نفسه من حيث ان المنهج قد اخترع اختراعا ، ، اي من حيث ان ديكارت قد اخترع المنهج وكونه بنفسه : « ن بعض الطرق التي سلكتها قد أوصلني الى اعتبارات والى مبادئ كونت منها منهجا ، ، (١٥) . ومثل هذه القدرة على التكوين أو الاختراع هي التي تبرز - فيما يرى سارتر - الجانب البنائي للفعال في حرية الأنا . وسارتر يرى أن هذا الجانب البنائي ، أي الحرية بمعناها الايجابي ، متضمنة كذلك في قواعد المنهج الديكارتي باستثناء القاعدة الأولى (١٦) . يقول سارتر : « جميع قواعد المنهج (باستثناء الأولى) هي مبدأ من مبادئ العمل أو الاختراع . فالتحليل الذي توصي به القاعدة الثانية - لا يتطلب هذا التحليل حكما حرا خلافا ينتج رسوما تخطيطية ويتصور تقسيمات افتراضية يحققها فيما بعد ؟ وذلك النظام الذي تعظ به القاعدة الثالثة ألا ينبغي أن نسعى اليه وأن نترسمه في الأشياء غير المنظمة قبل أن نتقدم اليها ؟ ان ما يثبت ذلك هو أننا نوجد هذا النظام ان لم يكن موجودا في الواقع ، « فراضين النظام حتى بين (الموضوعات) التي لا تتألى بالطبع ، ، والاحصاءات التي في القاعدة الرابعة ألا تفترض قوة على التعميم والتصنيف هي من خصائص الذهن الانساني ؟ ان قواعد المنهج تمثل في جملتها ارشادات عامة جدا لحكم حر خلاق . وألم يكن ديكارت - في الوقت الذي كان يوصي فيه بكون الانجليز باتباع للتجربة - أول من طالب علماء الطبيعة بأن يسبقوا التجربة بالفرض ؟ هكذا نكتشف في مؤلفات ديكارت أول تأكيد انساني رائع للحرية الخلاقة التي تبني الحق قطعة قطعة ، والتي تستشعر وتقيم في كل لحظة العلاقات الحقيقية بين الأشياء وذلك بتقديمها للقروض وللرسوم التخطيطية ، ، (١٧) .

يبدو إذن أن ديكارت يقول بالحرية الانسانية من حيث هي حرية ايجابية خلاقة . وسارتر يرى (١٨) أن ديكارت - وهو الفيلسوف الحر المعتز

Descartes : Discours de la Méthode, 1ère partie (١٥)

(١٦) ان القاعدة الأولى لا تكشف - كما رأينا - الا عن الحرية بمعناها السلبي أي في مستوى التحرر فحسب .

Sartre : (Situations 1) La Liberté cartésienne, p. 320-321 (١٧)

Ibid., p. 329.

(١٨)

بنفسه والذي يتابع تاريخ تفكيره في مقاله عن المنهج ، ويلتقي أثناء
الشك باليتين في نفسه - هذا الفيلسوف لا بد قد شعر حقيقة بمثل
هذه الحرية . إلا أن هذه الحرية التي أراد بها ديكارت تقرير قدرة
الإنسان على أن يصنع العلم وأن يكرن أعماله وأن يخلق أعماله بصفة دائمة
- هذه الحرية الإيجابية سرعان ما نكتشف - فيما يرى سارتر -
وبمقتضى فلسفة ديكارت ذاتيا - أنها حرية زائفة وأنها لا تقضى إلى
الحق والبناء . إن فلسفة ديكارت - كما رأينا - تقضى ببرد الحقائق
الدائمة ، إلى الله الذي خلقها وأبدعها بمقتضى اختياريته وخبرته .
واذن فليس أمام الإنسان إلا أحد أمرين : إما أن يطالب الخطأ ويرفض
الحقائق الأبدية ، وهذه هي الحرية بمعناها السلبي (١٩) . وإما
أن يستسلم إلى الحق وإلى الحقيقة التي تأتيه من عند الله ، ومن هنا
تنتفي الحرية عند الإنسان وترتد إلى الله وحده . إن الله عند ديكارت
هو أكثر الالهة ... حرية ، إنه الاله الوحيد الخالق ، (٢٠) .

ماذا يبقى للإنسان إذن من الحرية في فلسفة ديكارت ؟ هل
تقتصر الحرية الإنسانية في فلسفة ديكارت على مجرد التحرر وعلى
قدرة الأنا على الرفض دون أن تتجاوز ذلك إلى مجال الخلق والابداع ؟
يرى سارتر أن الحرية بهذا المعنى ، أعنى الحرية من حيث هي القدرة
على الرفض ، ليست إلا الحرية في جانبها السلبي . إنها نفس
التوقف عن الحكم الذي كان يمارسه قدماء الشكاك . إنها
حرية تقتصر على رفض ما هو معطى وتقف عند كلمة لا non التي
يقولها الوعي للأشياء . وكلمة لا ، هي ملاشاة للأشياء واعداد
لها ، كما أن « قدرة الوعي على أن يرفض ما هو معطى وعلى أن يظل في
حالة من التوقف عن الحكم ليست في ضميمها سوى قدرة الوعي على
الملاشاة » (٢١) . وثلى هنا نستطيع أن نرى في موقف ديكارت بصيغته

(١٩) وحى عين الحرية بمعناها المسيحي : حرية الإنسان في ارتكاب
الخطيئة والشر - ص ٢٣٠ من مقال سارتر « الحرية الديكارتية » .

(٢٠) Sartre : La Liberté Cartésienne, p. 331

(٢١) Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p.81&82

حرية الشك أو الرفض اعدنا مباشرة لفلسفة سارتر من حيث أن الحرية عند سارتر هي حرية الرفض والملاشاة . ولكن هذه القدرة عينها ، أعني القدرة على الرفض ، هي التي تتيح الوعي كذلك - في فلسفة سارتر كما سنرى في الفصل الثاني - أن يفصل عن الأشياء التي يلاشيها ليضفي عليها ما يختار هو أو ما يبدع من معانٍ ودلالات ، بحيث لا يقف الوعي عند قوله « لا » ، بل يتجاوز ذلك إلى هذه القدرة الخلاقة أو هذه الحرية المبدعة التي رأينا ديكارت - في رسائله الخاصة وفي ردوده على الاعتراضات - يختص بها الله وحده .

أما الاتجاه الثاني الذي يوصلنا إلى سارتر فيبدأ من الكوجيتو الديكارتي (٢٢) . وديكارت يمكن اعتباره بداية مطلقة في الفلسفة الحديثة . ولسنا نريد هنا أن ننظر في الكوجيتو من حيث هو يتضمن الكثير من المعاني العميقة التي وجهت لفلسفة الحديثة كلها وجهات جديدة خاصة (٢٣) ، أو من حيث هو قد اختط طريقا للفلسفة الحديثة يبدأ من الأنا أو الذات باعتبارها ذاتا مفكرة ويسير حسبما يريد كل فيلسوف وحسبما يقضي مذهبه . وإنما حسبنا أن نشير إلى أن هذا الطريق - أعني البدء من الأنا من حيث هو ذات مفكرة - قد أدى خلال فلسفة كُنْط ثم هوسرل ثم هيدجر إلى إقامة فلسفة سارتر عن الوجود . ونحن نعرف أن الكوجيتو عند ديكارت يبدأ من « الأنا أفكر » ، فالأنا أفكر أي الفكر الخالص هو مبدأ أول للفلسفة . ولكن ما معنى « الأنا أفكر » عند ديكارت ؟ تدل الأنا أفكر عند ديكارت على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي . إن ديكارت يرى أن الأنا أفكر لا يمكن تصوّره إلا كذات أي كجوهـر، وهو بالتالي لا يوجد إلا من حيث هو جوهر ، لأن كل ما لا يمكن تصوّره إلا كجوهـر لا يوجد إلا كجوهـر . إن الأنا لديه حسن بذاته كجوهـر مفكر .

(٢٢) كلمة الكوجيتو Cogito هي اختصار يطلق اصطلاحاً على يعن ديكارت الحدسي عن وجود الذات « أفكر إذن أنا موجود » ، Cogito, ergo sum.

(٢٣) وأهم هذه الوجهات رد الوجود إلى الفكر كما فعلت المثالية عامة والمذاهب المثالية الألمانية بصفة خاصة ، فكلها يصدر عن الكوجيتو الديكارتي الذي ينظر إلى الوجود من حيث هو أحد تصورات الذهن وينظر إلى الفكر من حيث هو سابق على الوجود .

ديكارت اذن ينتقل من الأنا أفكر الى جوهر مفكر متقوم بذاته . ومن هنا كانت دراسته للنفس ، كما يتضح من التأمل الثاني (٢٤) : دراسة ميتافيزيقية ، لأنها تنتقل من الأنا أفكر الى الأنا كجوهر ، وتدرس النفس من حيث هي جوهر .

ونحن نجد نفس الكوجيتو الديكارتى « أنا أفكر اذن أنا موجود » عند كُنت . ولكن كُنت لا ينتقل من الفكر الى القول بجوهر مفكر متقوم بذاته - انه لا يهتم بالناحية انوجونية الأنطولوجية التي نجدها للكوجيتو عند ديكارت ، وإنما هو يعنى من الأنا أفكر مبدأ ربط وتنظيم ، فهو يؤول الكوجيتو بمعنى ابستمولوجى ويجعل منه قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر .

كُنت اذن يرفض جوهرية النفس ويتخذ من الكوجيتو تعبيراً عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه يترجم بأنا أفكر *ich denke* . وهذه الصورة هي مبدأ متعال وظيفته التفكير أى ايجاد التوافق بين المقولات التي هي أصلاً صور جوفاء وبين الحدوس التي هي أصلاً مادة عياء . بهذا التوافق بين المقولات وبين الحدوس يستطيع الأنا عند كُنت أن يحول الحدوس للعمياء التي هي أشبه بالكاؤوس الى موضوعات متميزة . وبسبب قدرة الأنا على ايجاد هذا التوافق نستطيع أن نشأت الفكر بأنه مبدأ منظم ومفسر باعتبار أن الأنا هو الذى ينظم المادة وهو الذى يفسر العالم . فالأنا عند كُنت هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود .

وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى أن الأنا عند كُنت هو الذى يفسر العالم - نستطيع كذلك أن نفهم هوسل ، وذلك لأن هوسل لا يمكن أن يفهم كتيديز لديكارت ؛ لا عن طريق كُنت . ففي فلسفة هوسل هناك محاولة لارجاع الموضوعات الى الذات أى الى الأنا . وهوسل يتبع كُنت في انه لا يجعل من الأنا جوهرًا قائمًا بذاته - انه لا يجوهر الأنا . ولكن هوسل من ناحية أخرى يرجع الى أصل الديكارتية ذاتها . أنا هو أنا أشك أو أنا أتوقف عن الحكم . ومن هنا كانت الفلسفة

عند هوسرل تبدأ أولاً بالتوقف عن الحكم ووضع العالم بين قوسين على نحو يشابه إلى حد ما الشك الديكارتي وكما يقضى بذلك المنهج الذي يتابعه .
فاذا تم لنا وضع العالم بين قوسين ، وتحررنا بالتالي من جميع الموضوعات العالمية ومن جميع الآراء السابقة : لم يبق لنا الا « الوعي الخالص » .
هذا الوعي الخالص هو « الأنا » ، للذي سيعطى لكل شيء معناه . ولكن ما معنى الأنا عند هوسرل ؟ ليس الأنا عند هوسرل جوهرًا متقومًا بذاته كما هو الأمر عند ديكارت ، وليس كذلك مبدأ متعالياً للربط بين الظواهر كما هو الأمر عند كمنط - الأنا كوعي عند هوسرل هو عين العلاقة بين الذات والموضوع ، أو عين الاتصال القائم بين الوعي والموضوع .
يقول هوسرل : « ان كل وعي هو وعي شيء ما » ، (٢٥) ، فليست هناك ذات الا من حيث هي متجهة الى موضوع ، ومن حيث هي فعل الاتجاه الى موضوع . ليست هناك ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى يمكن ان تنشأ بينهما علاقة ، بل ان الذات هي فعل متصل بموضوع . وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصدية *l'intentionnalité* - فالذات هي افعال تقصد موضوعاتها .

ونفس هذه الفكرة - أعني فكرة القصدية - هي التي نراها في صميم فلسفة هيدجر وقد تحولت الى نوع من الارتباط الوثيق : فيما أن الوعي هو وعي متجه نحو موضوع ، وبما أن الذات ليست كذلك الا من حيث هي قاصدة موضوعاتها ، فلن يكون إذن للذات في فلسفة هيدجر أي مضمون ولن يكون الأنا جوهرًا قائمًا بذاته كما كان الأمر عند ديكارت . ان هيدجر يرفض القول بالأنا باعتباره ذاتًا متقومة بنفسها متميزة عن غيرها من الذوات الأخرى . ودراسة هيدجر للموجود البشري *Dasein* - كما يسميه - تكشف عن أنه ليس ذاتًا متفردة وإنما هو وجود في العالم ووجود مع الآخرين . وهذا الارتباط بالعالم وبالأخرين ليس صفة تنضاف الى الأنا وإنما هو ضمن تركيب الأنا . هكذا تحولت القصدية على يدي هيدجر الى علاقة وثيقة أو ارتباط دائم بين الانسان والعالم ،

J.-P. Sartre : Une idée fondamentale de la Phénoménologie (٢٥)
de Husserl : l'Intentionnalité (Situation I, p. 33).

(م ٥ - جان بول سارتر)

وبين الإنسان وغيره من الناس . هذه العلاقة تعبر في فلسفة هيجر عن أهم مقومات الوجود الانساني . وهي ليست علاقة بين ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى : إنما هي علاقة عميقة تنقسم بالاهتمام . أنها علاقة انفعالية قولها الانشغال والشعور بالهم *souci* ويكشف عنها الوجود نفسه من حيث أن الوجود يعنى الخروج عن الذات نحو العالم ونحو الآخرين .

على هذا النحو يبتعد هيجر عن الكوجيتو الديكارتي ، ويرى أن أولى مقومات الأنا هي الخروج عن الذات والوجود في العالم والارتباط به وبالأخرين . فكان هيجر يخطو بفلسفته وبفكرة التصدية خطوة أبعد كثيراً من هوسرل متجهاً نحو العالم ومبتعداً في نفس الوقت عن الكوجيتو بالمعنى الديكارتي . وهنا نرى سارتر يلتقي مع هيجر وهوسرل في اتخاذ فكرة القصديّة للكشف عن مقومات الوجود وإقامة أنطولوجيا عن الوجود ، ولكنه في نفس الوقت يعود إلى البدء من الكوجيتو الديكارتي . إنه يبدأ من الكوجيتو أي من الأنا وهو في ذلك يلتقي قطعاً مع ديكارت أبي الفلسفة الحديثة . يقول سارتر : « لا يمكن أن توجد أي حقيقة كنقطة انطلاق غير حقيقة الكوجيتو : أفكر إذن أنا موجود . فهذه هي الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته . وكل نظرية تتناول الإنسان خارج تلك اللحظة التي يدرك فيها ذاته هي أولاً نظرية تلغي الحقيقة لأن جميع الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتي تكون مجرد احتمالية ، وكل مذهب يبنى على الاحتمالات ولا يتعلق بحقيقة ما يهوى في العدم . إن تعريف الاحتمال يتطلب معرفة الحقيقة . وإذن فكى توجد حقيقة ما لا بد من وجود حقيقة مطلقة وهي تلك التي يتناولها الناس في بساطتها وبسهولة والتي هي ادراك الإنسان لذاته ادراكاً مباشراً ومن غير أي وساطة ، (٢٦) . سارتر إذن يرى أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن يبدأ منها وأن نتخذها نقطة انطلاق . وهو يبدأ بالفعل فلسفته من الذات ، أو « الأنا » ولكنه لا يقف إطلاقاً - كما يفعل ديكارت - عند الكوجيتو باعتباره وظيفة هي وظيفة التفكير والمعرفة ، أعني من حيث « أنا أشك ،

أنا أفكر ، (٢٧) . ان الكوجيتو عند ديكارت ليس الا أنا أفكر ، وهو - بهذا الاعتبار - وكما يتضح من نص قطعة الشمع - (٢٨) مبدأ معرفة ويقين . وكذلك الأمر عند كمنط : فكنط قد اختار بصراحة الوقوف عند المظهر الوظيفي أو الاستمولوجي للكوجيتو وجعل منه مبدأ ربط وتنظيم وظيفته المعرفة والتفسير . أما الكوجيتو عند سارتر - وكما سيتضح في الفصل الثاني - فهو المعرفة القطعية أي المعرفة كوجود . لذلك لا يقف سارتر اطلاقاً عند المظهر الوظيفي للكوجيتو ، أغنى باعتباره مبدأ معرفة ويقين ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه الى موضوعات مغايرة له ، ولينظر بالتالي في أنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك . ان أنا أو الوعي هو وعي شيء ما كما يقول هوسرل ، وكما تقضى بذلك خاصية النقص *l'intentionnalité* أي خاصية اتجاه الوعي ضرورة الى الأشياء . يقول سارتر : اذا كان الكوجيتو يقوم ضرورة الى خارجه ، واذا كان الوعي انحطاً زلقاً لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال فنضرب خارجه الى الوجود - في - ذاته . (أي الأشياء) ، فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلًا في ذاته اطلاقاً على ما يكفي لأن يكون ذاتية مطلقة ، انه يحيل أولاً الى الشيء ، (٢٩) . واذاً فسارتر ينظر الى أنا من حيث هو موجود وفي فرديته الخاصة ، ولا يتعدى ذلك الى استخراج الماهية أو أنا كجوهر مفكر . ان استخراج الماهية يقضى على فردية أنا بحيث يصبح أنا في وجوده خاضعاً لهذه الماهية . ان أنا هو موجود عارض غير لازم وغير حاصل على ماهية سابقة ، وهو بالتالي موجود حر . لقد رأينا أن سارتر يضع الوجود الانساني سابقاً على الماهية ليكمل له بالتالي حقيقته . وسارتر في تأويله للديكارتية يتجه الى الكوجيتو فلا يطلب منه أن يعطينا حقيقة خاصة بالماهية ، كما يفعل ديكارت ، وإنما يكشف لنا فحسب عن ضرورة الواقع - *une nécessité de fait* . وكى يقرر بالتالي الحرية الانسانية من حيث هي حرية خاصة بالأننا أو من حيث هي مجرد ضرورة واقع (٣٠) .

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 115.

(٢٧)

(٢٨) التأملات : التأمل الثاني .

L'Être et le Néant, p. 712.

(٢٩)

Ibid., p. 514.

(٣٠)

فلسفة سارتر إذن تنطلق من الكوجيتو ولا تقف عنده . انها لا تقتصر على الوعي - من حيث هو ذاتية مطلقة - ، أو على الماهيات التي تظهر له ، وانما تذهب إلى الموضوعات التي يقصدها الوعي . وبمقتضى هذا الانطلاق يقيم سارتر فلسفة وجودية تتناول الأشياء في وجودها العيني المحسوس . حقيقة ان فكرة الذهاب من الوعي الى الأشياء هي ان فكرة الجوهرية في فلسفة هوسرل ، ولكن هوسرل لم يتابع هذه الفكرة في نقيجتها الضرورية ، أعني الانطلاق من الكوجيتو نحو ما يقصد من موضوعات . ومن هنا كان انتقاد سارتر لفلسفة هوسرل من حيث هي فلسفة تقتصر على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي .

وسارتر لا ينتقد هوسرل فحسب ، وانما هو ينتقد كذلك الكوجيتو على نحو ما يجيء عند ديكارت . وهو ينتقد من جهة أخرى هيدجر وفلسفة هيدجر من حيث انها لم تبدأ من الكوجيتو .

هناك نص ممتاز في « الوجود والعدم » يوجز انتقاد سارتر للكوجيتو في استعمالاته المختلفة ، ويكشف في الوقت نفسه عن قيمة الكوجيتو من حيث هو نقطة انطلاق في فلسفة سارتر . يقول سارتر : « ان ديكارت قد تسأل عن المظهر الوظيفي للكوجيتو « أنا أشك » أنا أفكر » وأراد ان ينتقل من هذا المظهر الوظيفي الى الجدل الوجودي دون أن يستعين في ذلك بما يوجهه ، فوقع من ثمة في غلطة الجوهرية ، (يعني القول بأن الأنا هو جوهر مفكر) ، أما هوسرل فقد فطن الى هذه الغلطة ، ومن ثمة بقى ، وهو في حذر ، في مستوى الوصف الوظيفي . وترتب على ذلك أنه لم يتجاوز للوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، وانطلق داخل الكوجيتو ... اما هيدجر ... فقد وصل مباشرة الى التخليط الوجودي دون ان يمر بالكوجيتو ، (٣١) . يكشف هذا النص أولا عن انتقاد سارتر لديكارت . ونحن نعلم ان ديكارت ينتقل بمقتضى الكوجيتو من « الأنا أفكر » الى القول بوجود جوهر هو الأنا الذي يفكر . أما سارتر فيرى أن الأنا ليس جوهرًا قائمًا بذاته ، « ان الوعي ليس حاصلًا على أي شيء جوهري ، وانما هو ظاهرة ، خالصة » *pur «apparence»* ، بمعنى أنه لا يوجد الا من

حيث هو يظهر لنفسه ، (٣٢) ، كما سنرى في الفصل الثاني . ولقد قلنا ان سارتر يرى أن وجود الأنا سابق على الماهية . وهذا يعنى مباشرة ان الأنا ليس جوهرًا ولا يمكن اعتباره كذلك . والغلطة الأنطولوجية في المذهب العقلي الديكارتي ، كما يقول سارتر ، هي أن هذا المذهب « لم ير أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعنى أن المطلق في هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرًا ، (٣٣) . وإذا فسارتر يرفض استخراج الأنا باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته من « الأنا أفكر » ، انه يرى أن « الأنا أفكر » ، تعبير ناقص يكمل بقولنا : « أنا أفكر في شيء ما » .

فإذا عدنا لنفس النص السابق وجدنا ان سارتر يأخذ على هوسرل اغفاله أهم وأول ما يقترب على خاصية القصد *l'intentionnalité* التي تقرر أن الوعي هو وعى لأنه قاصد شيئًا ما . فرغم اكتشاف هوسرل لما في خاصية القصد من أهمية ، إلا انه ظل حبيسًا داخل الكوجيتو ، واقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ، دون أن يبين أهمية الانطلاق *ek-sistence*

ويشير النص السابق كذلك الى انتقاد سارتر لهيدجر من حيث انه لم يبدأ من الكوجيتو . ! ، هيدجر يريد أن يبلغ الوجود الحقيقي وأن يقيم فلسفة وجودية حقيقية ، ولكن هيدجر - كما يرى سارتر - لم يتخذ الكوجيتو مبدأ ينطلق منه ليقيم هذه الفلسفة ، انه يشيد هذه الفلسفة ويقيم أنطولوجيا عن الوجود ولكنها أنطولوجية غريبة عن الوعي لأنها لم تتخذ الوعي سبيلًا إليها .

نستطيع إذن أن نرى في النص السابق قيمة الكوجيتو الديكارتي كما يؤوله سارتر وكما يهم هوسرل أن يبدأ به دون أن يكمل هذه المجاورة ، اعنى دون أن ينطلق من الكوجيتو الى الموضوعات التي يقصدها الوعي . ونستطيع بالتالي أن نرى كيف يصدر سارتر عن كل من ديكارت وهوسرل : انه يصدر عن الكوجيتو ولكنه يتخذ منه سبيلًا الى إقامة أنطولوجيا عن الوجود . فالكوجيتو الديكارتي هو الخطوة الأولى في المنهج الذي يتابعه

سارتر . وهذه الخطوة - بالاضافة الى فكرة القصد - هي التي اتاحت لسارتر ان يتجاوز الوعي نحو الأشياء ويقدم لنا بالتالي فلسفته عن الوجود .

بيد ان هذه الفلسفة التي رأينا سارتر يستمد بعض أصولها من الفلاسفة الألمان هي من أشد الفلسفات الحاحا على تأكيد الحرية الانسانية . انها فلسفة تقوم أساسا على فكرة الحرية الانسانية وتدور كلها حول هذه الفكرة . وسارتر قد تأثر لا شك في هذا الاتجاه العام - أعني اتجاهه نحو تأكيد الحرية واقامة فلسفة موضوعها وغايتها الحرية - بتيار الفكر الفرنسي والفلسفة الفرنسية التي هي فلسفة حرية . فسارتر هو بعد كل شيء غيلسوف فرنسي يعبر عن معاني تحسها الروح الفرنسية وتحياها بعمق . فاذا كنا قد رأينا الاتجاه السابق الذي أوصلنا الى سارتر اتجاهها ألمانيا يتمثل في فلاسفة ألمان مثل كمنط وهوسرل وهيدجر فان سارتر قد تأثر كذلك باتجاه ثالث يطلع كذلك من ديكارت ويبين عند فلاسفة فرنسيين مثل مين دي بيران ولوكييه وكورنو وبوترو . هذا الاتجاه الثالث هو أولا اتجاه فرنسي خالص ، وهو ثانيا اتجاه يقوم أساسا على ضمان الحرية الانسانية وتأكيدهما .

وأظهر فلاسفة هذا الاتجاه هو مين دي بيران Maine de Biran . ومين دي بيران يبدأ من الأنا ، ولكن الأنا يأخذ عنده معنى مختلفا كل الاختلاف عن معناه عند ديكارت . ان الأنا يعرف نفسه عند بيران في شعوره بالجهد العضلي . انه قوة لا مادية تفعل في مادة معارضة ، وفي هذه المعارضة يشعر الأنا بنفسه ويشعر بأنه حر من حيث هو قوة فاعلة في مادة معارضة . فمين دي بيران يستخرج الحرية مباشرة من شعور الأنا بها . فشعور الذات بالقدرة على ممارسة الحرية يفيد الوجود الحقيقي لهذه القدرة . وكما يقول ديكارت : أشعر بأنني موجود (أو بأنني أفكر) ، واذا فانا موجود حقيقة ، نقول على نفس النحو بيقين مماثل في الأولوية : أشعر بأنني حر واذا فانا حر ، (٣٤) . فمعنى الحرية عند مين دي

بيران هو معنى أصيل يستمد مباشرة من صميم الوعي أو الأنا وتكشف عنه التجربة الباطنة على نحو مباشر .

أما جول لوكييه Jules Lequier فقد حاول أن يدل على الحرية من حيث هي قدرة الانسان على البحث عن الحقيقة وعلى التحكم في أفكاره واتباع نظام غير محتوم فيها . فالحرية عند لوكييه هي الشرط السابق على كل حقيقة نستطيع أن نعلمها ، وهي بالتالي الحقيقة الأولى السابقة على كل الحقائق التي نعرفها . يقول لوكييه : « كيف أقوم بأى خطوة في البحث بل كيف أتردد ما لم يكن ذلك بواسطة تحرك أفكارى حركة حرة ؟ » (٣٥) .

وظهر في نفس الاتجاه أنطوان أوجستان كورنو Antoine-Augustin Cournot محاولاً كذلك أن يدل على الحرية ، وسالكا في ذلك مسلكين مختلفين :

فهو ينادى في المعرفة بعوامل الاحتمال واللاتعيين ، من حيث ان هذه العوامل تمتنع معها الضرورة المطلقة ، ويقول من جهة أخرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرها بصفة خاصة الوقائع أو الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة . ورغم أن القول بالصدفة - على نحو ما يظلمها كورنو (٣٦) - لا يقتضى ضرورة القول بالحرية ، إلا أن القيمة التي تعيننا هنا من نظريات كورنو تنحصر في نقده التفسير العلمي للظواهر العلمية المختلفة . إن التفسير العلمي يعنى إرجاع هذه الظواهر إلى قوانين وعلاقات مطردة ، وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمي الوضعي ، تفسيراً آخر هو ضرورة تبين العوامل التاريخية - كالعوامل الجيولوجية مثلاً - في الظواهر الطبيعية ذاتها . وفي هذه العوامل التاريخية ظروف عارضة تقوم على الصدفة البحتة . فكان كورنو إذن يربط

Jules Lequier : Recherche d'une première Verité, p. III (٣٥)
(Librairie Armand Colin, Paris, 1924)

(٣٦) وهي عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين وتقابلهما نفسه معين . أما الناحية الكيفية في هذا التقابل فهي شيء جديد يطرأ على السلسلتين من العلل . Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York - Oxford University Press, 1948, p. 124

بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية . وهو يرى
أن كل ما يحمل في تركيبه آثار الماضي ، سواء أكان ذلك بصدد المادة
أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الانسانية ، هو في صميمه
تاريخي . فينبغي أن نميز بين المعطى التاريخي وبين المعطى النظري . وإذا
كان المعطى النظري يعنى جملة الظواهر التي تحددها قوانين الطبيعة ،
والتي تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ،
فإن المعطى التاريخي يتطلب ، حينما نكون بصدد أى حادث ، أن نتساءل
ليس فحسب عن مبادئه ، وإنما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه .
وتبعاً لذلك يميز كورنو بين الدراسات التي تتناول الطبيعة *la Nature*
وتلك التي تتناول العالم *le Monde* : إن الأولى تؤلف سلسلة العلوم
النظرية *sciences théoriques* ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية
والتاريخية *sciences cosmologiques* . ولا يوجد أى تفسير
وضعى مطلق لقوانين العلوم العالمية ، وإنما هى ظواهر تحمل ، علاوة
على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر إلا بالرجوع الى ظواهر
اتفاقية أخرى سابقة عليها . وهكذا يرفض كورنو - فى مجال العلوم
العالمية - التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القوانين . وهو يرفضه هذا
يعمل على دحض الجبرية العلمية ، وبالتالي على إتاحة المجال
للحرية .

كذلك ظهر شارل رينوفيه *Charles Renouvier* ، وفلسفته
كلها تدور حول اثبات الحرية التى هى الركن الأول والأساسى فى هذه
الفلسفة ، ويظهر فيها صدوره المباشر عن جول لوكييه وعن ديكارت .

وفى نفس هذا الاتجاه - أعنى اتجاه تقرير الحرية الانسانية - سار
اميل بوترو *Emile Boutroux* . فقد بين بوترو ، لا سيما فى كتابه
« فى إمكان قوانين الطبيعة » (٣٧) ، أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة
على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وإنما هى مجرد مناهج
تضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباعاً تاماً . إن

التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بإرجاع الظواهر النفسية الى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد الى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها فى نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية . ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغى أن تخضع لما فى التفسير للرياضى من ضرورة منطقية . ولكن التجربة لا تظهرنا على مثل هذا الخضوع . أجل قد يكون إثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث أنه يبسط الظواهر المختلفة . بيد أننا لو نظرنا تلى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لا تنطبق على درجات الوجود ، من حيث ان الوجود حقيقة واقعية لا يجانس للكم الرياضى . لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يحملها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود للواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لا تتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى . وإذا كان لتباين ظاهرا بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث ان الأخيرة أكثر تعقيدا ، فإن هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية . وكلما تقدمنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة الى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشيء من الامكان ، أغنى لشيء من عدم الضرورة ومن الحرية .

هكذا ينتهى بوترو الى هدم فكرة الحتمية العلمية ، والى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية . ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على ما فى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا الى تقرير الحرية .

ولسنا نريد هنا أن نتابع هؤلاء الفلاسفة كل منهم فى تفاصيل مذهبه الفلسفى ، وإنما حسبنا أن نلاحظ أولا أنهم جميعا يتأثرون بفلسفة ديكارت ، وأنهم جميعا يفلسفون من أجل الحرية ومن أجل التقليل عليها . وحسبنا أن نلاحظ ثانيا أن هؤلاء الفلاسفة الذين يحاولون تقرير الحرية الانسانية هم من فلاسفة القرن التاسع عشر . أما

القرن الثامن عشر فقد انشغل فيه الفلاسفة والمفكرون الفرنسيون بالحرية بالمعنى السياسى ، حتى أن كثيرا منهم وصل الى انكار الحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية وتوكيد الحرية السياسية في الوقت نفسه (٣٨) .

هذه الاتجاه الذى يطلع من ديكارت ويشيع عند معظم الفلاسفة الفرنسيين هو الاتجاه الذى تأثر به سارتر . وعلى الرغم من أن فلسفة سارتر تختلف في جوهرها عن الفلسفة الديكارتية إلا أنها بعد كل شيء فلسفة رجل فرنسى يعيش في الجو الفرنسى ويستمد مبادئه الرئيسية أصلا من ديكارت ومن الفلسفة الديكارتية . ونحن قد رأينا ديكارت ينسب الحرية الى الله . فإله هو مبدع القيم والمبادئ . أما سارتر فقد اقتضى موقفه اللاحادى - على نحو ما سنرى في الفصول التالية - أن يفكر وجود الله ، ومن ثمة انتقلت الحرية في فلسفته بهذا المعنى الديكارتى - أعنى باعتبارها قدرة الله على ابداع القيم والمبادئ - الى الانسان نفسه . فالانسان نفسه - وليس الله - هو مبدع القيم والمبادئ في فلسفة سارتر . وبعبارة أخرى فإن الحرية الخلاقة التى اخص بها ديكارت الله وحده هى عين الحرية الخلاقة التى سيختص بها سارتر الانسان وحده . ولكن هذه الحرية لم تنتقل من الله الى الانسان إلا بعد أن مرت الإنسانية - كما يقول سارتر (٣٩) - بقرنين من الزمان عانت فيهما الأزمة : أزمة الايمان وأزمة العظم . وكان ظهور سارتر - كما سنرى في المقال التالى - في عين الوقت الذى بلغت فيه هذه الأزمة مداها الأقصى .

Jean Wahl : The Philosopher's Way, p. 125.

(٣٨)

(٣٩) مقال سارتر « الحرية الديكارتية » ص ٣٣٤ .

خامسا : من سنة ١٩٣٤ (١) الى سنة ١٩٤٧

يقول ألبيريس *Albérés* عن مجموع نتاج سارتر : « ان مركز هذا النتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة ما بين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يتتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر . وسارتر يمثل أقصى ما يصل اليه كل من هذين الجيلين : فان روكنتان *Roquentin* (وهو بطل الغثيان) (٢) يمثل الانسان الفردى الحسر الفارغ الذى بلغ القلق ... وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص « أورست » *Oreste* بطل « الذباب » (٣) . ذلك بالاجمال هو المعنى الذى يتلبسه انتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى وان كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا واعلاء للأدب » (٤) .

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى تلهافر حيث أمضى عامين دراسيين شنعرا أثناءهما بالمعاني التى دونها فى قصة « الغثيان » .
(٢) الغثيان *La Nausée* - يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت إليها صفة « قصة » .
(٢) مسرحية الذباب *Les Mouches* صدرت عام ١٩٤٣ .
(٤) R.M.Albérés : Jean-Paul Sartre (éd. Universitaire Paris, 1954), p. 30. وربما كانت العبارة الأخيرة من هذا النص تشير صراحة الى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من انتاجه الأدبى أو مما اكتشفه بفضل خبرته وعبر عنه فى انتاجه الأدبى . وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة - فان سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم وانتقدهم واستلهم منهم ، وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى . وانما كل ما ينبغى أن نفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر لاتحادا وثيقا . هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى اذا لاحظنا أن سارتر - فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب - يتخذ من الأدب مجالا للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية ، كما فى مسرحية « جلسة سرية » *Huis-Clos* . بصفة خاصة . هذا مع ملاحظة أن إعلاء المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لا يفقد انتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأنه لا يبدو افتعالا لفكرة موجهة .

يشير هذا النص الى جيلين : جيل ما بين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية (٥) ، كما يشير الى أن القيم التي كانت سائدة في كل من هذين الجيلين قد تمثلت في بطلين من أبطال سارتر هما روكنتان من جهة وأورست من جهة أخرى . فبينما كانت تتمثل في روكنتان قيم خاصة هي الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم ما بين الحربين ، تمثلت في أورست قيم أخرى هى الانخراط في العالم والارتباط بالناس وهى قيم الحرب .

ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة : فهو يتيح لنا أن نرى في تحليل كل من « الغثيان » و « الذباب » الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر ، وهما فكرة المجانية *gratuité* (٦) وتمثل قيم ما بين الحربين ، وفكرة الالتزام *engagement* (٧) وتمثل قيم الحرب وما بعد الحرب .

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية « الغثيان » وهى قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان روكنتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه في « الهافر » حيث كان يدرس الفلسفة في المدرسة الثانوية . وأنطوان روكنتان بطل الرواية رجل مثقف استقر في « بوفيل » - وهى ترمز

(٥) للحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ .

(٦) لفظ المجانية *gratuité* الذى يرد مرارا في كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير - على نحو ما سنرى - الى فكرة أساسية في فلسفة سارتر هى كون الإنسان موجودا بلا سبب ولا مبرر . واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الإنسان من حيث أنه كائن عارض لا سبب له يشبه في ذلك الشيء الذى يمنع دون مقابل وهذا هو أصل الاستعارة في استعمال اللفظ .

(٧) معظم الكتب العربية التى تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى *engagement* وهى ترجمة تدق أحيانا وتخطئ المعنى أحيانا أخرى لأن استعمال كلمة *engagement* عند سارتر يكتسب معانى متباينة رغم تقاربها وذلك بحسب المواقف المستعملة فيه . ونحن سنؤثر في بعض المواقف كلمة انخراط على كلمة التزام لأن الـ *engagement* أحيانا كثيرة لا تتضمن أى التزام *obligation* فتعنى عندئذ مجرد الارتباط .

لحيفة « الهافر » - بعد حياة حافلة بالمغامرات ليتابع دراسة بدأها حول
دى رولبون أحد نكرات التاريخ في القرن الثامن عشر . والكتاب يحوى وصفا
حقيقا رائعا لحيفة الهافر ويفصل حياة سكانها في رقابة هذه الحياة وسخفها
ونفاقها ، فيشعر روكنتان لزاء ذلك بالضجر والسامة والملال وتضييق نفسه
بهذه الحياة ، فيكتشف في هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته
تتصف بالمجانبة *gratuité* أى أن لاشئ فيها مبرر *justifié* .

ولعل أحسن ما يوضح لنا فكرة المجانية هذه هو ما نشعر به غالبا لحظة
يقظتنا في الصباح لا سيما إذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ، فنحن
نشعر غفلة بشئ من الفراغ ونحتاج إلى شئ من الجهد والمشقة كي نستعيد
دوافعنا المعتادة للعمل وننتقل من جديد بشواغلنا اليومية . وهذا هو
الشعور الذى كان ينتاب روكنتان : شعور بالفراغ والضيق من هذا
الفراغ . وهو يحس لزاء هذا الضيق الحاحا بأن يصفى هو نفسه على حياته
وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها . ومن هنا تبزغ فكرة الحرية عند سارتر :
فالإنسان الذى يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضا
بان عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر في خلق
المبررات ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية . وبعبارة أخرى يكشف
روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهى في نفس الوقت الفكرة الرئيسية
في فلسفة سارتر . هذه الفكرة هى مجانية الوجود وظلوه من المبررات . وهذه
المجانبة نفسها لا تحرر صاحبها من خلق المبررات بل هى تلزمه بتلك
بما يشعر لزاءها من ضيق ومن قلق . فالإنسان إذن حر ومسئول في الوقت
ذاته عن هذه الحرية . والواقع أن فكرتى الالتزام والالزام غير واضحتين في
« الغثيان » . والحرية التى يكشف عنها سارتر هنا هى حرية فارغة ملحة
تريد أن تمتلئ وتطالب باستعمالها أو هى حرية مطلقة تبغى أن ترتبط .
وروكنتان يعنى هذه الحرية الملحة ويعنى ما وراءها من فراغ ومجانبة فيشعر
بالضياع وينتابه القلق . فالقلق هو شعور الإنسان بما في الحرية من
مجانبة . وهو يشعر أيضا بما في الوجود نفسه من مجانية فينتابه
غفلة شعور بالغثيان . فالغثيان هو شعور الإنسان بالمجانبة
الطالقة في وجود الأشياء وفي وجوده هو . « إن كل شئ مجانى : هذه

الحقيقة وهذه المدينة وأنا نفسي . (٨) . هذا الازدواج في الجانية يلزم عنه
اتساع مجال الحرية ومعنى المسؤولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقي
وبالذعر لزاء وجود الأشياء : « كنت أمسك بتلك الحصة ، وكان هناك شيء
كأنه الإشعزاز اللذيذ ... أنا واثق أن هذا كان ينبعثا من الحصة ، انه
انتقل من الحصة إلى يدي . انه هذا ، انه هذا من غير شك : نوع من
الغثيان بين يدي » (٩) . فالمأساة التي يشعر بها روكنتان إنما هي ناتجة عن
أنه بعد أن أفرغ الأشياء من معانيها التي يطمعها الناس عليها بدت له هذه
الأشياء غير قابلة للتسمية (١٠) : حتى أقربها ألفة إليه : وجهه الذي يبدو
كشيء رمادي في المرأة (١١) ويده التي تصبح غريبة عنه كشيء من الأشياء
أو كحيوان مخلوب (١٢) .

سارتر يريد أن في كتابه « الغثيان » أن يرفض جميع المبررات التي
يصطنعها الإنسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شيء إلى الصراحة الخالصة
من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التي يرى أنها غالباً ما تتحول إلى
مظاهر تخفي وراءها الرياء والنفاق . أن هذه القيم تجعلنا إذا استسلمنا
لها نعيش في عالم كاذب ونحل أشكال الحياة ، لا بالتزام شخصي ، بل
بإطاعة الموضعات للكاذبة مثل نساء بوفيل : « لا عليهن بعد أن يتحملن
مسئولية الدفاع عن الأفكار الطيبة التي خلفها لهن آباؤهن ،
فإن رجلاً من البرونز جعل من نفسه حارساً عليها » (١٣) .

يرمى سارتر إذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية إلى أن يكشف عن
الحرية والمسؤولية وما يتضمنان من إجبار الإنسان على ممارستها بأن يخلق
هو نفسه التبريرات التي لا يجدها معطاة في الوجود . ومن هنا يتضح
أن الحرية عند سارتر تقتضي التزاماً معيناً ، فالإنسان الذي لا يمارس هذه

J.-P. Sartre : La Nausée (Gallimard, 129e-éd., 1954) (٨)

p. 166.

La Nausée, p. 23. (٩)

Ibid., p. 159 (١٠)

Ibid., p. 30. (١١)

Ibid., p. 128. (١٢)

Ibid., p. 44. (١٣)

الحرية ، أى الذى يمتنع عن التفكير والالتزام ولا يمنح الأشياء الخارجية معانيها ، يظل أبدا مثل روكنتان أمام قلق وجوده - وجود غير مبرر خال من الأعذار والتعليلات ، ويشعر عندئذ أنه فائض عن الوجود *de trop* .
« ان بودى أن رحل ، أن أذهب الى جهة ما أكون فيها حقا في مكانى ...
ولكن مكانى ليس هو في أى جهة . لفتى فائض عن الوجود » (١٤) . فهل يبقى الانسان اذن في مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضا كل قيمة؟

لقد رأى ألبيريس (١٥) أن سارتر يرفض في « الغثيان » جميع القيم الجمالية ولأعمال فنية والأشياء الفنية بدون استثناء . ولكن هذا الرأى انما ينسحب في الواقع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو « سن الرشد » أكثر من انسحابه على « الغثيان » . ذلك لأن روكنتان يكاد يتحرر في الصفحات الأخيرة من رواية « الغثيان » من الغثيان نفسه متلمسا قيمة فنية لثقله من المجانية المطلقة « بحيث يبدو أن استماع روكنتان للموسيقى ولأغنية *Some of these days* (١٦) فيه التجاء للفن وانقاذ له من هذه المجانية المطلقة . ومعنى ذلك أن سارتر يشعر بشيء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التي لا تتمثل في الوجود وتتمثل في الفن . فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانبيا بل هو نوع من التقييم يرفع عن روكنتان شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرية . هذه الأفلاطونية الهوسرية التي ستندم في الجزء الأول من « طرق الحرية » *Les Chemins de la Liberté* انعدامها تماما ، بحيث يمكن أن نقول ان « سن الرشد » *L'Age de Raison* أقوى في المجانية من نهاية « الغثيان » . وقد ذهب الى مثل هذا الرأى يصعد « الغثيان » فرانسيس جانسون (١٧) فبيننا كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر . هذا ولا شك أن

La Nausée, p. 155.

(١٤)

Albérès : Jean-Paul Sartre, p. 49.

(١٥)

La Nausée, p. 219.

(١٦)

Francis Jeanson : Le Problème Moral et la Pensée

(١٧)

de Sartre, p. 110-116.

التماس سارتر للقيمة الفنية جاء في لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعاني « الغثيان » بحيث كانت القيمة الفنية انقاذا حقيقيا لروكنتان من المجانية التي كان يعانيها . والذي يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع للخيالي (١٨) . فموضوع الخيال كما يراه سارتر انما هو يصدر عن الذهن ويمثل في الذهن وحده دون أن يكون موجودا في الواقع على الاطلاق . وليس للخيال عنده الا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولاعطاء الحرية اتم معانيها ، وكذلك الفن ، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال . فالفن اذن ليس تحقيقا للواقع بل خروج من الواقع . ولذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فانه لا شك قد أنقذ روكتان من واقع الحياة الذي ملأه بالغثيان وذلك بالجائه الى الفن والى الموسيقى والغناء بصفة خاصة .

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار » (١٩) . وهي مجموعة دراسات تصور طريقة هروب الانسان من حريته محاولا أن يلتمس من « نظر الآخرين » تبريرا لسلوكه . فهي تصور الانسان في حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجدا بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها . انه فرار من عملية الخلق الدائمة لذاته والعالم واصطناع لحياة رتيبة تأتلف مع الأوضاع الاجتماعية . وهذا الاصطناع يكشف عنه بسرعة وبصفة خاصة وجود الانسان في أي ظروف استثنائية : فالحكوم عليهم بالاعدام في قصة « الجدار » Le Mur أدركوا ما في أوضاع الناس من مهزلة وما في حركاتهم من اصطناع وتكلف . « ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بخمول . وهذا الخمول أيضا كان مقدرا من قبل » (٢٠) . فحركات الضابط اذن حركات متكلفة مصطنعة . وكذلك ريريت في قصة « علاقة حميمة Intimité » نراها مسوقة الى أن تتخذ وضعا والى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين . انها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى « فييل » لو « دي لاييه » وقد اتخذت وضعا مسرحيا يلفت إليها أنظار المارة (٢١) .

(١٨) نجيب بلدي : جان بول سارتر ومواقفه (الكاتب المصري -

أبريل ، يونيه ، يوليو ١٩٤٦) .

J.-P. Sartre : Le Mur

(١٩)

Le Mur. (Le Mur), p. 31

(٢٠)

Intimité, (Le Mur), p. 113.

(٢١)

كان سارتر أراد بما تحويه أقاصيص «الجدار» ومن قبلها رواية «الغثيان» من تصوير لاذع للأوضاع الاجتماعية أن يكشف عما في هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، وأن يحاول تعرية الإنسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شيء : « هذا الرجل الذي أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص في الأمراض النسائية في مستشفيات باريس - طبيب بكباشي في أثناء حرب ١٤٠٠ . انزع الطبيب وانزع البكباشي لا يبقى شيء الا قليل من المساء القذر يسيل متحرجا من ثقب اناء يفرغ » (٢٢) .

نتاج سارتر إذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهي السنة التي نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، لا يعدو تقرير الحقيقة الرئيسية في التفكير لسارتر وهي حقيقة الحرية الإنسانية . الا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، فان روكنتان لا سيما قبل التجائه للفن إنسان فردي منطو على نفسه الى أقصى حد ، يجتر حريته الفارغة ، ولا شأن له بالعالم الخارجي .

وفي سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا وكان سارتر في الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك في الحرب ، وأمضى شتاء في الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك في المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح في تفكير سارتر ، وظهر لديه بالتالي عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديدا . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب إذن أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هي أمر مخوم - ويقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الإنسان الذي أراد أن يظل حراً بقدر ما أصبحت آثاره أثناء

J.-P. Sartre : Aller et Retour (Situations I), p. 218.

(٢٣)

الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشري ، وتحتمه بصفة أخص الأحداث التي مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشري . هذا التضامن هو مادة الحرية الانسانية ، يملأ فراغها ويحتم على الانسان الارتباط بالأحداث التي تجرى حوله وتحدد مصير العالم . ان الانسان حر ولكن ثمة وضعا واضحا دقيقا هو الحرب ، فالانسان حر لا في الفراغ ولا في المطلق بل في وضع معين وبالنسبة الى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت ان أن تكون الحرية عند سارتر حرية افخراط في العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان الا في العمل : « لقد قمت بعملي يا الكترا . . . وسأحملة على كتفي كما يحمل المسافرين عابر الماء وأعبر به الى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وستزداد فرحتي ما لزداد الحمل ثقلا على لأن حريتي هي اياه » ، (٢٣) . ذلك هو المعنى الذي قصد اليه سارتر من مسرحية « الذباب » التي صدرت سنة ١٩٤٣ ، والتي سجلت هذا للتطور العميق في تفكير سارتر . فأورست بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حرا دون التزام : « وما أنتذا الآن شاب ، غني وجميل ، متبصر كأنك شيخ ، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد ، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، حر لممارسة جميع الالتزامات ومدرك أنه ينبغي لك ألا تلتزم أبدا » ، (٢٤) . ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية للفارغة ويريد لها محتوى واقعا ، فيختار ان يفعل عملا وأن يقتل «مه الملكة كليتمنستر Clytemnestre . وخدينها الملك ايجست Egistho تحت مسؤوليته هو لا تحت مسئولية جوبيتر ملك الآلهة ، لأنه ليس الا صورة لأوهام الناس . وعندما يخرج أورست ويده السيف اللطخ بالدماء لا يقدم على ما فعل مثل أخته اليكترا : « لن أنم على ما فعلت » ، (٢٥) ، وإنما يؤكد حريته : « لسبت أنا السيد ولا العبد يا جوبيتر وإنما أنا الحرية » ، (٢٦) .

J.-P. Sartre : Les Mouches (Théâtre I) . p. 84.

(٢٣)

Ibid., p. 23 & 24.

(٢٤)

Ibid., p. 83.

(٢٥)

Ibid., p. 100.

(٢٦)

وعلى ذلك يمكننا أن نقول إن أورست بطل مسرحية « الذباب » هو الطرف المقابل لروكتان بطل رواية « الغثيان » ، بحيث يكون تفكير سارتر قد اتجه مع الحرب وما عانته فرنسا أثناء الحرب من طرف الى طرف مقابل له ، أى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة . وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكد سلسلة روايات « طرق الحرية » . فالجزء الأول من الرشد ، الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصور ماتيو دى لارو مبالغا في حفظ حريته الفارغة . وقد لاحظنا أن « سن الرشد » أقوى في مجانيته من الصفحات الأخير من « الغثيان » . والجزء الثانى « التأجيل Le Sursis » ، وقد صدر في نفس السنة ، يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وإنما بوضع معين موجود فيه هو الحرب . فالإنسان هنا ليس حرا في الفراغ ولكنه منخرط في وضع هو الحرب . والجزء الثالث « الموت في النفس la Mort dans l'Ame » - وقد صدر سنة ١٩٤٩ - يدور حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها « التأجيل » وإنما بصورة أقوى وأروع .

كشفنا إذن عن الحقيقة الأساسية في تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، وكشفنا عن اتجاه هذه الحرية نحو فكرة الالتزام . ونستطيع أن نلمح خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر : فثمة إنسان تنازل عن حريته مثل نساء مدينة بوفيل أو للتقليديين والبورجوازيين من سكان هذه المدينة ، فهؤلاء وهؤلاء يشير اليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف : « لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٧) ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر التناول . إن هؤلاء الرجال كانوا في ذلك اليوم كما كانوا دائما : على وفاق مع الله ومع الناس فطلقوا على مهل الى الموت ليطلبوا بنصيبتهم في الحياة الأبدية التى كان لهم حق فيها . ذلك أن لهم حقا في كل شيء : في الحياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيرا في الخلود » (٢٨) .

(٢٧) هذا التشبيه للإنسان الذى تنازل عن حريته بالرجل المتزوج سيعود اليه سارتر في « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض المتزوج بعشيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حرا .
J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Les Chemins de la Liberte D),p.131
ويعطيه صراحة في كلمات مارسيل نفسها . « الزواج هو العبودية » ص ١٦٦
La Nausée, p. 109.
(٢٨)

النوع الثاني هو روكنتان نفسه : انسان رفض التقيم الاجتماعية والانقيادية واكتشف بالتالي حريته للفارغة فشعر اذ ذاك بأنه منتزع من هذا العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التي تتطلب جهدا مستمرا وممارسة مستمرة الى حيث يستقر كالأشياء الجامدة (٢٩) . كذلك كان حال دي لا رو في « التأجيل » فقد ود أن يكون كالأشياء - في - ذاتها التي لا تبذل أي جهد لكي توجد : « وقد شاء لو يتعلق بهذا الحجر ويخوب فيه ويمتليء من كثائته ومز سكونه . ولكن الحجر ما كان ليفيده : كان في الخارج الى الأبد » (٣٠) . هذا الانسان انن هو الهذي يؤكد في غير هولة فراغ الحرية .

النوع الثالث هو الانسان الخترم - هو الانسان الذي أدرك أن الحرية تصبح بلا معنى اذا ظلت عابثة وفارغة ، فآثر الانخراط والعمل - لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعي ، فانه « لا بد للمثقف من أن يفكر » (٣١) - وانما العمل الحر الصادر عن التزام شخص . وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط في عمل لم تتضح في نتاج سارتر الا في عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية « الذباب » .

هذا التطور الذي عاياه تفكير سارتر يمكن أن يلقي ضوءا على كل فلسفة سارتر بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة على أنها تسجيل لفشل الاتجاه العقلي الأوربي والفرنسي بصفة خاصة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية . فقد كانت فرنسا قبل الحرب تتصدر العالم باتجاهها العقلي . وقد ظل هذا الاتجاه سائدا في الفكر الفرنسي وفي الجامعات الفرنسية لابتداء من القرن السابع عشر حين أقام أسسه ديكارت . وعن ديكارت والاتجاه العقلي صدر معظم الفلاسفة الفرنسيين . ومن جهة أخرى ظهر للعالم بوضوح تفوق فرنسا في غالبية الميادين الفنية والأدبية . وابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر بجوارح الزوابع العالمية ،

(٢٩) ذلك هو نفس الموقف الذي اتخذته الشاعر بودلير كما صورته سارتر في كتابه Baudelaire

Le Surris, p. 285.

(٣٠)

J.-P. Sartre : Les Mains Sales, p. 229.

(٣١)

ثم انخرطت في الحرب ضد ألمانيا ، فكتشفت لها هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية ، ولتبطت هزيمة فرنسا في ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلي السائد في الجامعات من جهة وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى . وفي هذه الأثناء بالذات كانت عبقرية سارتر كفيلسوف وكأديب تلتهم ، فجاءت غلسفته وأدبه أصداً لهذه الحياة التى يعانىها الفرنسيون وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسي في تفحية الاتجاه العقلي بسبب تأكده من فشله وفي تصطناع الاتجاه اللاعقلي (٣٢) : « بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة وتبدو بالتالى فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضاً فلسفة مغامرة وأدب مغامرة . فليس إذن صحيحاً ما يراه لوك لوفيفر (٣٣) من أن هذا الاتجاه اللاعقلي « الملبد بالغيوم » هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليخزو حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم ، وإنما هو اتجاه صادر أصلاً عن فرنسا نفسها بما أحاطها من ظروف سياسية وحربية واجتماعية وعالمية ، ثم لقي بعد ذلك موارد نورديّة من الفلسفات الألمانية . ولعل هذا يصدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ، فان نظرة الى القاموس اللفظى الذى يرد في « الوجود والعدم » (٣٤) ، وهو للكتاب الرئيسى الفلسفى لسارتر ، تكشف لنا عن المتولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة ، وكلها يرجع الى آثار الحرب والمقاومة . وقد حاول جان فال في كتابه « فلسفات الوجود » (٣٥) أن يضع قاموساً وجودياً صغيراً يتألف من ٤٢ كلمة نجد أن معظم كلماته يدور حول نفس المواقف الانفعالية ، فتزد فيه كلمات مثل : القلق - اليأس -

(٣٢) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح في حياة الفرنسي عقب الحرب مباشرة وفي حياة الأسرة الفرنسية . ومن هذه المظاهر الاتجاه نحو الاسراف والتبذير ونحو المجازفة والمخاطرة ولحلل قيمة العمل الانسانى بدلا من القيم النورجوازية .

(٣٣) Luc J. Lefèvre : L'Existentialiste est-il un philosophe ? (٣٣)
(éd. Alsatia - Paris, 1946), p. 9.

(٣٤) صدر في باريس عام ١٩٤٣
Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence, p. 132. (٣٥)

المسقوط - الخطأ - عدم اليقين - الموت - العدم - المستحيل - الخطيئة -
الخطر - الطفرة - الفضيحة - السر - الموقف - الوحدة - الهم - الرعدة .
هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين
المقاومين إبان الحرب وإبان المقاومة . وليس القلق الوجودي الا قلق الفرنسي
المغامر المقاتل - وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة .
فسارتر لا يصدر في وجوديته عن هيجر مباشرة وإنما هو وجودي أصلا
بحكم رد فعله الشخصي على المواقف الاجتماعية في فرنسا وكذلك المواقف
السياسية والحربية . ثم هو بعد ذلك قد اختار هيجر اختيارا
حرا . فوجودية سارتر سابقة لديه منطقيا على تعلمه وجودية هيجر ،
وهي استجاباته الشخصية الى المواقف المتعددة التي كانت تعانيها
فرنسا وما اعتري هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت المقولات الأساسية
في الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة
والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازي ، وأصبح على الفرنسي
أن يعيش حياته لحظة بلحظة ، وتركزت قيمة الانسان فيما يقوم به
من عمل ، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوبا بالتعب والجهد والمغامرة .
كل هذه المعاني هي ما يؤسس الفلسفة السارتريّة ، وما يفيض بهبا
كتاب سارتر الرئيسي « الوجود والعدم » .

وهنا نتساءل عن مركز هذا الكتاب من تاريخ سارتر الفلسفي
الشخصي . لقد رأينا أن قصة « الغثيان » ومسرحية « الذباب » ،
تنطويان على الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية
وفكرة الالتزام . وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعدم » وكأنه
يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهي نفس المرحلة التي تربط
بين هاتين الفكرتين وتقيم بينهما نسقا فلسفيا كاملا . ففي قصة
« الغثيان » التي صدرت سنة ١٩٣٨ بدأ لنا الوجود مختلطا خاليا
من جميع البررات وباعثا بالتالي على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان .
وفي سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعدم » وقامت قضيتة الأساسية
- كما سنرى بالتفصيل في الفصول التالية - على أن الانسان هو -
بمقتضى تركيبه الأنطولوجي - انفصال مستمر عن الوجود . وفي نفس
العام صدرت مسرحية « الذباب » لتكشف عن ضرورة انخراط الانسان

والتزامه بالعمل ، بحيث لا تقضى به مرحلة الانفصال عن الوجود الى الحرية الفارغة العابثة . والواقع أنه في نفس كتاب « الوجود والعدم » - في فصوله الأخيرة - ظهرت للحرية في صورة الالتزام العملي .

على ضوء هذه الأفكار الثلاثة : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « الغثيان » ، وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « الوجود والعدم » ، وفكرة الالتزام كما تشير اليها مسرحية « الزباب » ، ونهاية « الوجود والعدم » نستطيع أن نرى تاريخ سارتر الفلسفي الشخصي : فهذا التاريخ يبدأ في مرحلة أولى باكتشاف الوجود - الوجود المختلط الخالي من أى معنى : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها وما هي ذى ضخمة غنية عملاقة ، وأنه ليجد من السخف أن تدعى مقاعد أو أن يقال عنها أى شيء : اننى وسط الأشياء التى هي غير قابلة للتسمية . انها تحيط بى وأنا وحدى ، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع ... انها لا تتطلب شيئاً ولا تفرض نفسها : انها موجودة هنا » (٣٦) . ويصور سارتر اكتشافه للوجود وما يفتاقبه ازاء هذا الوجود من ضيق ودوار في صفحة رائعة من مذكرات أنطوان روكنتان في « الغثيان » ، حيث يقول : « ... لقد كنت منذ لحظة في الحقيقة العامة . كان جذع شجرة الكستناء يغوص في الأرض تحت مقعدى . ولم أكن أنكر اطلاقاً أنه كان جذع شجرة . كانت الكلمات قد تلاشت وتلاشت معها دلالة الأشياء وطرق استعمالها والارشادات الباهتة التى رسمها الناس على سطحها . كنت جالساً وأنا حانى الرأس قليلاً الى الأمام ووحيداً أمام هذه الكومة السوداء المعقدة ، هذه الكومة الغليظة التى كانت تخيفنى . ثم أتانى بعد ذلك هذا الاشراق . لقد قطع على أنفاسى . اننى لم استشعر أبداً قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى « الوجود *exister* » ، لقد كنت مثل الآخرين ، مثل أولئك الذين يقتزهن على شاطئ البحر مرتديز ملابس الربيع . كنت أقول مثلهم : « ان البحر هو أخضر *La mer est verte* ، وأن هذه النقطة البيضاء في السماء هي طائر بحري *C'est une mouette* ، ولكنى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر

انبحرى كان « طائرا - موجودا *monette-existante* » ، ان الوجود عادة يختبئ . انه غفا ، حواننا ، وثينا . انه « نحن » . وليس بوسع أحد أن يقول كلمة دون أن يتكلم عنه . وهو ، بعد كل شيء ، لا يمكن لسه ، (٣٧) .

هكذا يكتشف سارتر الوجود ويكشف أنه وجود متحجر مختلط عار من المعانى التى يصطاح عليها الناس ويصفونها على الأشياء .

هذا الوجود المختلط هو الوجود الذى سيفصل عنه الوعي . وهنا تاتى المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى وهى مرحلة الانفصال والتحرر . والواقع أن هذه المرحلة كما يكشف عنها كتاب « الوجود والعدم » ، على نحو ما سنرى ، هى المرحلة الأساسية فى فلسفة سارتر . فأصل للفلسفة عند سارتر هى انفصال عن الوجود ، وسارتر يجعل من هذه المقولة - مقولة الانفصال - الأساس الوحيد الذى يقدم عليه فلسفته كلها . وعن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب « الوجود والعدم » ، وهو الكتاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمى وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى ، يمثل مرحلة الانفصال فى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى .

ولكن هذه المرحلة التى تتخذ من الانفصال نقطة أساسية تلتها مرحلة ثالثة تمثلت أول الأمر فى مسرحية « الذباب » وفى الجزء الأخير من « الوجود والعدم » ، ثم ما لبثت ابتداء من عام ١٩٦٠ أن اتخذت صورة صريحة قوية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » . فإذا كانت الملامح الأولى لهذه المرحلة قد تجلت فى تحول سارتر من الحرية الفارغية الى الحرية اللتزمة ، فإن لكتمال هذا التحول قد انتهى بسارتر الى إقامة انثروبولوجيا حضارية تحاول أن تعيد الانسان داخل نطاق الماركسية الأصلية بحيث لا يبقى الفعل الحر ملتزما فحسب وإنما يصبح عملا لتأجيا غايته أن يغير العالم وأن يؤدى به هذا للتغير الى اشباع حاجات الانسان .

سارتر : إعادة الانسان دتخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » عام ١٩٦٠ وكذلك مع « سجناء الطونا » يمكننا أن نقول أن سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه في الوقت ذاته . وآية ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية . لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه . ولما كانت الطبقة الصاعدة في القرن العشرين هي الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل في نطاقها .

من هذا المنطلق يمضى سارتر في كتابه الضخم « نقد العقل الجدلي » الى اقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبيل في « الوجود والعدم » دلالات جديدة ذات طابع جدلي . الا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسي . هذه القضية يضعها سارتر صراحة في بداية كتابه « نقد العقل الجدلي » حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هي الدفاع عن الطبقة الصاعدة في هذا العصر . فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة المطلقة . وإذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الابداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت في ثلاث هي : ديكارت ولوك ، ثم كنت وجيل ، وأخيرا ماركس (١) ، فإن هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالي تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية . وإذا كان قد لاح أحيانا أن الوجودية هي فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة ، فإن هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنتية أو غيرها من الفلسفات التي بقيت على مر العصور بما هي فلسفة أيا كان من تأثيرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية :

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفي وبين الحركة العمامة للمجتمع : ففي عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعي ذاتها خلال الديكارتية . ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية ، فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكشف ذاتها بشيء من الغموض في صورة الانسان الكلي الذي تعرضه الكتبية (٢) . ويسجل لنا سارتر أنه في الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكري السائد في الجامعات معارضا للماركسية الى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس الا بغية بحضها . بل ان الخوف من فكرة الجدل امتد الى الاعتماد عن معرفة هجل . وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية . اما سارتر ، وهو فيلسوف الحرية ، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار في مصادرها الأصلية ، فعمد الى قراءة « رأس المال » و « الايديولوجية الألمانية » . ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت الى طبقات العمال التي تحيا الماركسية ، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس . فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذي أدى بسارتر الى الفهم الذي يعنى التغير ويعنى تجاوز الانسان لنفسه (٣) . والواقع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ انما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر في « نقد العقل الجدلي » . ذلك أن العقل الجدلي ليس سوى حركة للتاريخ نفسها في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها وشعورها باتجاهها . وقد كان سارتر من قبل مكتفيا بالاطار الأنطولوجي للخالص الذي يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً . هذا الاطار الأنطولوجي بقي قائماً وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها ، لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النظرية عن العمل . وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلقت من ثم عن الماركسية الأصلية بما تقسم به من مرونة وتفتح .

Critique de la Raison Dialectique, p. 15.

(٢)

Ibid., p. 23.

(٣)

ياخذ سارتر لذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها ، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة ، الى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقاً مع الفكرة . يقول سارتر في مثال طريف : « اذا كان خط مترو بودابست شيئاً واقعياً في رأس راكوزى Rakosi ، وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فان الأرض تكون غديئذ ضد الثورة » (٤) كذلك من علامات التجمد اغفال الماركسية المعاصرة للانسان في بعده الوجودى ورده الى مجرد شىء . انها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه الطبيعة من جدل يحيل الانسان الى معطى مادي خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر ان الماركسية المعاصرة تميل الى استبعاد السائل من مجال البحث والى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهي علم للانسان أو هي أنثروبولوجيا لا انسانية ، لأنها أسقطت من اختبارها الانسان ذاته الذى هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر الى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادى .

وما ياخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة في « عصر ستالين » حيث انحصر الماركسيون في نطاق مجموعة من التصورات دون نظر الى الوقائع ودين العودة الى التجربة القائمة . وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الاطار التصورى الى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط .

بهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت الى ميتافيزيقا دوجماتية (٦) غير قابلة للتحقق ، لأنها تغفل الجزئى أو الفردى مكتفية بالكلى المجرد ، وتسقط من حسابها العيني أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم *compréhension* . ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هي تفسير الانسان وإنما هي فهمه . ولأجل امكن هذا الفهم لا بد من الاعتماد

^٤ Critique de la Raison Dialectique. p. 25.

(٤)

Ibid., p. 107.

(٥)

Ibid., p. 110.

(٦)

على منهج التحليل النفسى وعلى عناصر الدراسات الاجتماعية ، وبذلك تربط بين الفردى والكلى ، أى بين الانسان والاطار الاجتماعى الذى يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية .

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة واغنائها الانسان فى بعده الوجدى ، فإن سارتر يذهب الى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ . ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة ، وإنما هو حركة تجتمع أو شمول *totalisation* تكون دائماً فى طريقها الى التحدد دون أن تبلغه اطلاقاً . فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ . بيد أن جدل التاريخ لا ينطوى عند سارتر على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها . هذا ما تذهب اليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس فى إمكان الانسان سوى الخضوع لها . أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصنية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب الى أن الانسان يصنع التاريخ ، وهو إذ يفعل ذلك يستند الى مواقف سابقة متباينة . فهناك إذن علاقة بين الانسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة . ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الانسان وفيما يحدث هذا الفعل من تغيير . فالانسان يعمل فى المادة ، وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعانى الى مادة ، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل الى أدوات بشرية . ومعنى هذا أن هناك تبادلاً جديلاً بين الانسان والمادة ، بحيث يمكن القول ان فى الانسان من المادية بقدر ما فى المادة من بشرية .

وإثنى كان سارتر قد وقف من قبل فى كتابه « الوجود والعدم » عند اعتبار الانسان شروعاً أى انفصالاً مما هو كائن واتجاهاً نحو ما لم يكن بعد ، فإنه قد مضى فى « نقد العقل الجدلى » الى اعتبار هذا الشروع فعلاً تعود قيمته الى ما يحدثه من تغيير . فسارتر إذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق *le faire* الى معنى العمل بالتحديد *la praxis* ، أعنى العمل الانتاجى الذى يهدف الى اشباع احتياجات الانسان . وبعبارة

نخسر أنه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادي ويعمل في هذا الوسط بالتغيير . ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي - منظور الحرية المطلقة - ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون في كل واحد « بترا مقبولا » . ويعترف سارتر بأن الوجودية لا تقتصر على دراسة الوجود البشري في نطاق القطاع الأنطولوجي فإن من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا (٧) . فلا بد إذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية . فهذه كلها تشكل الوسط الذي يتأثر به الإنسان ويعمل على تجاوزه . ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجي داخل الماركسية الأصيلة : ماركسية كارل ماركس . وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصيلة هي المادية التاريخية فذلك من حيث إن المادية التاريخية تعنى الفعل الإنساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين .

واعادة الإنسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدي إلى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاؤزا في قلب الإطار الزمني الشامل للتاريخ . إن سارتر يرى أن امتياز الإنسان يكمن في المكانة التي يشغلها في هذا العالم ، وذلك لأنه الوجود الذي يمكنه أن يعيش تاريخيا ما يفتاب المجتمع من تقلبات ، أي أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال ما يثار من تغيرات . وهذا التعريف للإنسان هو بالضرورة تعريف بعدي *a posteriori* ، بمعنى أنه يجيء بعد التجربة - تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ - ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ (٨) . ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة ولا بقيت تصورية قاذرة ، بل هي تعود إلى الواقع للفعل .

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقى الوجودية بالماركسية . فعندئذ تتخذ الفلسفة من الانسان ومن التحديدات المحسوسة نحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسى للدراسة ، فتجنب بذلك ما تقتصر اليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجى صميم ، وهو الافتقار الذى يطلق عليه سارتر اسم « فقر دم شىمال » (٩) . وعندئذ أيضا لا تغفل الفلسفة البعد التاريخى الاجتماعى بكل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقي وعلاقات بشرية جدلية . فهذه كلها تدخل في إطار حضارى وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الانسان .

وكما يعيب الماركسية « فقر الدم » يؤخذ عليها نقصانها على النهج النقدى التركيبى . ان هذا النهج ينطوى على خطورة تتمثل في استخدامه : فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقى على نحو قبلى . ويستخدمه السياسيون لاثبات أن ما حدث كان ينبغى أن يحدث على هذا النحو . فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشف عن شئ . وفي حدوده نعرف مقدما ما يجب أن نعثر عليه (١٠) . أما سارتر فيتابع منهجا كشافيا هو النهج التقدمى الارتدادى *progressive-régressive* في آن واحد : تقدمى لأننا نتجه نحو النتيجة الموضوعية ، وارتدادى أو تراجعى لأننا نصعد نحو للشرط الأسمى (١١) . فهو مثلا يحدد على نحو تقدمى السيرة الشخصية بالتعمق في العصر ويحدد العصر بالتعمق في السيرة الشخصية . وهو لا يسعى الى القيام بعملية دمج فورى للثنتين ، وإنما يستبقيهما منفصلين الى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١٢) .

والواقع أن كل ما يقوله سارتر بصدد النهج ينبع من اتفاقه مع المادية التاريخية . فإذا أردنا تصور التفاصيل في النهج التحليلى التركيبى

Critique de la Raison Dialectique, p. 109.

(٩)

Ibid., p. 86

(١٠)

Ibid., p. 97.

(١١)

Ibid., p. 87.

(١٢)

أو الارتدادى التقدمى لزم الامتناع بأن نفى النفى يمكن أن يكون اثباتا وأن الصراعات - دخل للشخص أو للجماعة - هي محرك التاريخ ، وأن كل لحظة في أى سلسلة يلزم فهمها ابتداء من لحظة أصلية وأنها لا ترد إليها ، وأن للتاريخ يقوم في كل لحظة بعمليات تجميع دائبة (١٣) . فالعوامل التى يلزم عنها مجتمعة وفي وحدة تطورها حادثة معينة هي عوامل متعددة ومستقلة . ويعطينا سارتر مثلا على هذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من لرجاع أحداث الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ الى سبب واحد وبسيط هو قوة البورجوازية التى بلغت نضجها . ان لوفيفر يرى أن الثورة الفرنسية قد اقتضت تأزرا فذا غير متوقع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضها عميق . وهو يخلص الى أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة للسبب الوحيد لانتصارها ، وليس حتما أن يأتى هذا الانتصار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة . لقد أشعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منها .

وإذا كان سارتر يتفق مع لوفيفر فيما يأخذه على جوريس من تبسيط للتاريخ ، ويرى أن السياق التاريخي قد تدخل فيه الصدفة والأحداث التاريخية في تركيب أكثر اتساعا وأعتقد تشابكا ، فسان سارتر يرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هذه التركيبات ممكنة وإنما باثبات أنها لازمة ، وبأن على العالم أن يتخذ في جميع الحالات وفي كل المستويات اتجاهها شاملا جامعاً لما يدرسه (١٤) .

وأهم ما في دراسة لوفيفر هو نظريته الجدلية التى ترى في التاريخ حركة تجميع دائبة . وهذا يعنى في مجال الاجابة على تساؤلات سارتر أن للتاريخ واحد ، وأنه يخضع لقوانين متباينة ، وأن الالتقاء العرضي للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة ، وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورها بموجب خطط مجمعة ثلاثيها (١٥) . وبعبارة موجزة ان لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلك وإنما لأنه يجبر له قبليا .

Critique de la Raison Dialectique, p. 115.

(١٣)

Ibid., p. 115 - 116.

(١٤)

Ibid., p. 116.

(١٥)

وانتفسير انقبلي هو موضع ريبه وحذر ليس فحسب في الدراسات التاريخية ، وانما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك في مجال الدراسات الاجتماعية وفي مجال الانثروبولوجيا التجريبية . فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن لظواهر الاجتماعية تأتي في التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) .

وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذي يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التي بقيت حتى الآن خارجها . بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية انكلاسيكية لجلالات معينة يرتباطها الجدلي مع الكل ، أو أن نبين ، إذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلي ، أن هذا الجدل المطى هو تعبير عن حركة عمق وشاملة . وهذا يعنى في نهاية الأمر أن نعود الى ضرورة إقامة الجدل كمنهج كلى وكقانون كلى للأنثروبولوجيا . وليست المادية الجدلية استقراء علميا . ان ما نتحقق منه في التجربة ، أيا كان عدد الارتباطات التي يمكن استقراءها ، فانه لا يكفى لإقامة المادية الجدلية ، ذلك أن التعميم هنا في اتساعه اللامتناهى يتميز جنريا عن الاستقراء العلمى (١٧) .

ويرى سارتر ان الماركسية تعاني من أزمة تتمثل في امتناع البرهنة على المبادئ بموجب نتائجها . . الا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تقسم بطابع متناقض : فهي الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي في الوقت نفسه عجم تحدد كامل الحقيقة . فالفكر الشامل قد أسس كل شيء ماعدا وجوده الخاص . لقد انتقلت اليه عدوى النسبية التاريخية التي جاء بها دلتها ، فلم يبين حقيقة التاريخ متحدة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الجدلي للعمل والخبرة الانسانية . وبعبارة أخرى لا نعرف ماذا تعنى دعوى المؤرخ الماركسى بأنه يقول الحقيقة . وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة . وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كسفا للوجود وفي

Critique de la Raison Dialectique, p. 117.

(١٦)

Ibid., p. 117 - 118.

(١٧)

الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا للكشف يبقى ملحا بغير
اجابة .

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء للطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا
أساس استقراءاتهم ، لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصوري . فهناك
علاقات حقيقة بين الوقائع ، وهذا يعني أن الواقعى معقول . أما في مجال
الأنشاط الانسانى فان العمل *la Praxis* لا يؤكد على نحو دوجماتى أن الواقع
معقولة مطلقة اذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادئ،
والقوانين الأولية . وانما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها
وخلالها نوعا من المعقولة المؤقتة ، وهى معقولة في حركة دائمة . ومعنى
هذا أن العقل الانسانى يقبل كل ما تقدمه التجربة ، ويجعل تصوره
للمنطق والمعقولة تابعا للمعطيات الواقعية التى تنكشف خلال
أبحاثه (١٨) .

والجدل النقدى الذى يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن
المعرفة تمضى في سياق جدلى ، وهو في الوقت نفسه حركة في الموضوع بمعنى
أن حركة الموضوع الواقعى أيا كان هى ذاتها حركة جدلية . والحركتان
الجدليتان ليسا الا واحدا . فالجدل النقدى يرفض إذن العقل التحليلي
البحث على نحو ما كان سائدا في القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى
يجعل منه اللحظة الأولى في عقل تركيبى وتقدمى . وهو بذلك يتجنب
التصورية ، ويعرف العالم على النحو الذى تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة،
فيوضح في آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) .

بهذا يمكن القول ان العقل الجدلى هو نمط من العقلية وفي الوقت عينه
نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية . وبهذا أيضا يمكن القول ان سارتر
يتجنب كلا من الدوجماتية الهجلية والدوجماتية الماركسية . انه يتجنب
الدوجماتية الهجلية التى تكمن في مثالياتها . فعند هجل نيس للجدل
في حاجة الى تقديم الألة عليه ، وانما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث

Critique de la Raison Dialectique, p. 118 - 119.

Ibid., p. 119.

(١٨)

(١٩)

(م ٧ - فلسفة جان بول سارتر)

تكون عملية التجميع قد تمت - يتخذ منها لحظة إصدار الحكم .
كذلك عند مجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شيء واحد . فالجدل
للتصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقي كما نجده في كتابه
« علم المنطق » وهو في الوقت عينه جدل ولغوي يصف أنماط الصراع الذي
يحدث في العالم كما نجده في كتابه « فينومنولوجيا الروح » . والنتيجة
الحتمية لذلك هي التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها . فالوعي هو
وعي بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعي (٢٠) .

وإذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان إلى أنه قد حض مجل
وأثبت أن التاريخ في حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة ، وهو أمر
يرى سارتر أنه صحيح من الفاحية العملية ، فإن سارتر يأخذ على
الماركسيين المعاصرين أنهم ألغوا الإنسان إذا قاموا بتفكيته في الكون (٢١) .

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبذل
للوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالي هناك أي معرفة بالمعنى الدقيق ، إذ
لا ينكشف الوجود على أي نحو كان وإنما يتطور تبعا لقوانينه الخاصة .
وهكذا يكون جدل الطبيعة هو الطبيعة بغير الإنسان ، ولا تعود الحاجة لليقين
والمعايير قائمة بل تنقفي المعرفة مع عدم وجود الإنسان ، لأن المعرفة
في أي صورة كانت إنما هي علاقة معينة بين الإنسان والعالم الذي
يحيط به . فإذا لم يوجد الإنسان اختفت هذه العلاقة (٢٢) .

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الإنسان موضوعا من موضوعات العالم
وتنكر جدل العقل . فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذي هو محاولة لتنظيم
الوقائع . وهذه المحاولة التي ترصد للعالم أن ينكشف بذاته من دون
أن يكون ذلك لأي إنسان - لأن الإنسان من حيث هو ذات قد انتفى
فيها - يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية .

وإذا كان سارتر قد بين في كتابه « نقد للعقل الجدلي » الذي صدر
عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذي انتهت إليه الماركسية المعاصرة

Critique de la Raison Dialectique, p. 121.

(٢٠)

Ibid., p. 123.

(٢١)

Ibid., p. 124.

(٢٢)

حين أنكرت جدلية العقل ليس هو المادية في ماركسية ماركس الأصلية ،
فانه قد نبه الى هذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكر ، وذلك حين
أورد في مقاله عن « المادية والثورة » عام ١٩٤٦ نص ماركس الشهير :
« ان التصور المادي للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة على ما هي عليه
دون أى اضافة غريبة » . وكتب في الهامش يقول : « انتهى أورد هنا هذا
النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسأشرح تصور ماركس الأكثر
عمقا والأكثر ثراء عن الموضوعية في مناسبة أخرى » (٢٣) .

لقد كتب سارتر هذا المقال عام ١٩٤٦ وقدم اليه حين نشره في
كتابه « مواقف - الجزء الخامس » بقوله : « ... ان نقدي لم يكن يتعلق
بكارل ماركس . انه موجه نحو الماركسية المدرسية » .

فالماركسية المعاصرة - وهي التي أسماها سارتر المدرسية تشبيها لها
بـدوجماتية المدرسية في العصور الوسطى - هي التي تصورت الانسان في
قلب الطبيعة موضوعا من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقا لقوانين
الطبيعة ، أى كمادية خالصة تحكمها القوانين الكلية للجدل ، وموضوع
الفكر هو الطبيعة على نحو ما هي عليه ، ودراسة التاريخ تخصيص له :
فينبغي متابعة الحركة التي تولد للحياة ابتداء من المادة وتولد الانسان ابتداء
من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعي ابتداء من الجماعات البشرية
الأولى . هذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة : فهو يقدم الجسد
تقديمًا أوليًا ودون تبرير باعتباره قانونًا أساسيًا للطبيعة . انه يفرض
الجدل كامر خارجي أو كقانون مجرد وكلي للطبيعة .

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم « الاضافة الغريبة عنه »
التي ليست الا الانسان المشخص الحي بعلاقاته البشرية وأفكاره الصريحة
أو الباطلة وأفعاله ومقاصده الحقيقية ، وتقيم مكانه موضوعا مطلقا .
كأن الماركسي المعاصر يتخذ وجهة النظر الالهية - رغم انكاره لوجود الله -
ويتأمل منها مشهد العالم والانسان كاحدى موضوعاته . فهو
يقع ثانية في المثالية الدوجماتية . ومن هذا الموقف المثالي يفرض

الجدل على الطبيعة ، ولن يجد من الوقائع ما يتيح له تحقيق هذا الفرض .
ان الأمر هنا يماثل مقولات العقل التي رأى كمنط أنها تحكم التجربة
دون أن يمكن لأي تجربة أن تبررها (٢٤) .

وهنا ينبغي سارتر إلى لبس هام توقعنا فيه اللغة : ذلك أن
الألفاظ تعنى أحيانا الموضوعات ذاتها وتعنى أحيانا أخرى تصوراتنا
عن الموضوعات . فالماركسي المعاصر يتكلم في الواقع عن فكرة المادة ، وهو
من ثم يقع في المثالية المادية *idealisme matérialiste* التي هي مادية
في ذاتها وتختلف عن المادية الواقعية *matérialisme realiste* .

لن ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن انسان
تائم في العالم تعترضه كل القوى الكونية ، ويتحدث عن العالم المادي بوصفه
ما يكشف تدريجيا خلال العمل *la praxis* وفي موقف . أما الماركسي
المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب الى مثالية تسرق من العلم الكلمات
لتشير بها الى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) . بيد أن ما يهمنا
هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملا من أعمال الناس ، فإننا
نجدنا ثانية في الكلمات ذاتها التي ستخدمها كموضوع لوعي مطلق ومكون

وهذا يعني أننا لا نفلت من مشكلة الحق . والفكرة المحورية التي تلزم عن
المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هي أن الجدل يصبح مفروضا
على الانسان دون أن يكون لدى الانسان امكانية معرفته . ان الانسان
يصبح موضوعا أعنى جزءا من الطبيعة ليس في امكانه أن يعي ذاته أو يعي
الطبيعة . وإذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فان القانون
لا يتمخض بذاته عن المعرفة به . وإنما الأمر على العكس من ذلك : فإذا كنا
نخضع للقانون على نحو سلبي فإنه يحول موضوعه الى سلبية ، ويفزع
عنه بالتالي كل امكانية لتجميع تجاربه للعديدة في وحدة تأليفية . كذلك ان
الانسان المتعالي الذي يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه
لا يستطيع أن يدرك الأفراد . لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر :
فليس الفكر أمرا سلبيا هو مجرد انعكاس مؤجل لعل خارجية، وليس هو فكرا

ايجابيا يظل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته . ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلي ينبغي ، كي يكون أمرا معقولا ، أن يزود نفسه بأسبابه الخاصة .

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله أنجلز عن « أعم قوانين التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي » ، وهي قانون استحالة السكم الى كيف وبالعكس ، وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفي النفي (٢٦) . فإذا كان أنجلز قد أخذ على هجل أنه فرض على المادة هذه القوانين كتقوانين للفكر ، فإن سارتر يأخذ على أنجلز أنه فعل نفس الشيء حين ألزم العلوم باثبات عقل جدلي اكتشفه هو في العالم الاجتماعي . حقيقة أن في العالم التاريخي والاجتماعي عقلا جدليا . ولكن أنجلز حين نقله الى العالم « الطبيعي » ونقشه فيه غنوة فانه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلا انسانيا ، أي كما يقول سارتر « جدلا يصنعه الانسان اذ يصنع ذاته » (٢٧) .

وليس يعني هذا أن سارتر يفكر وجود روابط جدلية في قلب الطبيعة الجامدة ، وانما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم في حالته الراهنة ، ولا يمكن اثباته أو انكاره ، فينبغي الاقتصار إذن على «لادية الجدلية من حيث هي مادية تاريخية ، أي من حيث هي مادية واحدة تنبع من الباطن ، نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها ، وليس لها من حقيقة الا في حدود عالمنا الاجتماعي .

من هذا يخلص سارتر الى رفض دعوى أنجلز الذي اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء . ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلي انما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعني على نحو جدلي (٢٨) .

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة في كتاب .

O. Yakhot : Qu'est-ce que le Matéisme Dialectique ?
(traduit du Russe par Serge Glasove « Ed. du progrès, Moscou ,
p. 102. et suivantes).

Critique de la Raison Dialectique, p. 128.

(٢٧)

Ibid., p. 130.

(٢٨)

الفصل الثاني

فلسفة سارتر وموقفه الأساسي

أولا : المقولات الرئيسية

عرفنا أن سارتر قد لجأ الى الفلسفة الألمانية والى الفينومولوجيا بصفة خاصة . والفينومولوجيا *phénoménologie* أى علم اظهر الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر *phénoménalism* (١) . وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع اضافيا الى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتمادا كليا على الوعى ، بينما الفينومولوجيا تعتبر الموضوع مطلقا بالاضافة الى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوعى وأمامه .

وأذن فالفارق للجوهرى بين نظرية الظواهر *phénoménalism* والفينومولوجيا *phénoménologie* هو أن الموضوع بمقتضى نظرية الظواهر لا يكون موضوعا الا بفضل علاقته بالوعى ، فهو ليس حقيقة خارجية خالصة وليس عملا عقليا صرفا ، وإنما هو مجرد ما يظهر للوعى ، ومن هنا فهو يعتمد اعتمادا كليا على الوعى . أما فى الفينومولوجيا فالموضوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى ، لأنها حاضرة هى نفسها أمام الوعى : الموضوع فى نظرية الظواهر يتوقف على الوعى ، بينما هو فى

(١) آثرنا استعمال كلمة الفينومولوجيا *phénoménologie* بمنطوقها الأجنبى ل نفرقتها عن نظرية الظواهر *phénoménalism* . فان نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تعنى الايمان بالظواهر دون غيرها ، أى انها تحل الظواهر محل الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعا من التجريبية . بينما كلمة *phénoménologie* تعنى دراسة الوعى وأنفعاله ودوضوعاته المذتلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفائه الخائض أى كما تظهر له فى خصائصها الجوهرية . فهى إذن دراسة للنحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لظهارها . وأصل الكلمة *phainomai* أى يظهر ثم *logos* أى دراسة ، فهى إذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق للعيان .

الفينومولوجيا قائم للوعي كما أن الوعي قائم له . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الفينومولوجيا لا تقطع إطلاقا بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهي تتجاهل هذه المسألة . وأن الفينومولوجيا هي نوع من التصورية غير تصورية باركلى الاضافية *relatif* وغير تصورية كنى التركيبية *constructif* . وإنما هي تصورية الوعي المتجه الذى يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأى ظاهرة *phénomène* في المنهج الفينومولوجي ليست مطلقة من حيث هي ظاهرة ، بل إن وجودها هو في - ذاته موضوعي بالاطلاق . « الظاهرة » أو « المطلق - النسبي » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يفترض بطبيعته أحدا يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزوجة التي لدى الظاهرة بالمعنى الكانطى *Erscheinung* (٢) . أنها لا تشير من وراءها إلى موجود حقيقى يكون هو مطلقا . إن ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هي كائنة . إن الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هي كذلك لأنها تشير إطلاقا إلى ذاتها (٣) . فليس هناك وجود - وراء - الظاهرة ، لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل إلى فكرة الظاهرة *phénomène* ، تلك التي نلتقى بها مثلا في فينومولوجيا هوسرل أو هيجر (٤) .

ولكن هوسرل - كما يرى سارتر (٥) - لم يتعد إطلاقا الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد أن علق النظر في الوجود الواقعي للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة التصدي *l'intentionnalité* وهي الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من حالة متبادلة - نقول رغم ذلك قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه الوعي من موضوعات . لقد قلنا أن الموضوع في الفينومولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها

(٢) الظاهرة بالمعنى الكانطى نسبية من ناحيتين : بالنسبة إلى الشيء - في - ذاته أى النومين *noumène* وبالنسبة للأنا العارف .

(٣) J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 12.

(٤) Ibid.. p. 12.

(٥) راجع الفصل الأول - المقالة الرابعة - الاتجاه الثانى

أمام الوعي . وكان ينبغي على هوسرل - إذا كان يريد أن يظل أميناً على مبدئه - أن ينظر إلى الموضوع بهذا الاعتبار ، ولتكنه جعل موضوع العقل *noème* شيئاً غير حقيقي متعلقاً بفعل *noése* (٦) ، ومن هنا انزلق إلى التصورية ، فاقصر على ما يتعلق بفعل *noése* ، وظل في نطاق الوعي وما به من ظواهر . أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود إلا من حيث هي كذلك ، أو أن وجودها معناه أننا ندركها .

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصد وطبقها على الوجود متجاوزاً الوعي . ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضي من الوعي ومن موضوعات الوعي إلى الوجود الواقعي العالمي . وبعبارة أخرى إن القصد الهوسرلي قد أصبح عند هيدجر « الوجود » في - العالم *in-der-Welt-sein* ، وبهذا لم تعد الفينومولوجيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعي ، بل تحولت بنوع من الجدل للخالص - كما لاحظ الفونس دي فالينس (٧) - إلى تقرير الوجود مما أتاح لهيجر أن يقيم أنطولوجيا أي علماً للوجود .

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتي . والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأ أول . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك . فالفينومولوجيا عند سارتر هي فينومولوجيا جامعة : إنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص ، ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء . وسارتر يأخذ على هوسرل أنزلاقه إلى التصورية ويحاول أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع . إن هذه الفكرة تكشف عن مثل الموضوع أمام الوعي وعن اتجاه الوعي ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول : « أنا أفكر » ، بل ينبغي أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقول : « أنا أفكر في شيء ما » ، فالوعي عند سارتر لا يوجد أبداً بمفرده ، وإنما هو يوجد لأنه يفكر في شيء ما ، الوعي الذي يتصور شجرة مثلاً يشير إلى شجرة أي إلى جسم غريب

L'Etre et le Néant, p. 28.

(٦)

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger,

(٧)

p. 319.

بطبيعته عن الوعي (٨) . الوعي إذن لا يحدث إلا بتمثله شيئاً غريباً عنه :
« ان الوعي يولد موجهاً إلى كائن ليس هو لياه » (٩) . فسارتر يرى أن الوعي
لا يكون أبداً هو نفسه واتماً دائماً وعياً بشيء خارجي .

سارتر إذن اتجه - بمقتضى ذكره للقصد - من هوسرل إلى الموقف
الوجودي . أجل إنه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنده ينزلق إلى
موضوعات مغايرة له . فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر كما يجيء
عند كل من ديكارت وكنت و هوسرل ، وهو عند سارتر يتجه إلى الموقف الوجودي ،
أعني إلى الوجود الواقعي العالمي . فسارتر يحول الكوجيتو إلى قصدية
ثم يحول القصدية إلى وجودية دون أن يضحى بالكوجيتو ودون أن يضحى
بالقصدية .

واتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها هو تأكيد
للأنا الواعي وفي نفس الوقت تأكيد للأشياء الخارجية . فسارتر يعارض
منذ البداية أي محاولة للتوحيد بين الأنا الواعي والأشياء الخارجية كما يفعل
برجسون مثلاً . وهو يعارض كذلك أي محاولة لازالة الذات الواعية أو الموضوع
بإبتلاع الواحد للآخر (١٠) . فهو إذ يقيم « أنطولوجيا » أي علم الوجود ،
على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصد إنما يفصل بين الوعي والأشياء دون
أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعي لينظر في
للوجود العالمي كما فعل هيدجر .

نستطيع إذن أن نقول ان الفينومولوجيا قد تحولت عند سارتر من
القصدية كما تجيء عند هوسرل إلى العالمية كما تجيء عند هيدجر ، ولكنها
لحفظت عند سارتر بمعنى مثالي غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديكارتي .
لذلك اقتصرنا دراسة سارتر على الوعي وعلى الموضوعات الماثلة للوعي أي

(٨) J.-P. Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème éd. Paris
1948), p. 23.

(٩) L'Être et le Néant, p. 26.

(١٠) ومن هنا نستطيع أن نفهم نقده للماركسية المدرسية التي
أزالت الذات كما عرضنا له في الفصل السابق .

الظاهرة للشعور ظهورا بيّنا . هذه الموضوعات يدركها الوعي مباشرة وتتكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبه عن أصلها أو تكوينها أو كيفياتها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية أو الكنطية ، فإن ما يقصد إليه الوعي هو موضوع أصيل لا يرد إلى عناصر وليس وراءه موجود مطلق في - ذاته مثل الشيء - في - ذاته أي ال *noumène* الكنطى .

الفينومولوجيا إذن ، بالمعنى الذى فهمه سارتر ، أى بتحولها من القصديّة الهوسرلية إلى العالمية الهيجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكنطى الذى يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التى تقدم محتواها الخاص . والظاهرة هى فى ذاتها ما يبدو للوجود الواعى - لذلك يقرر سارتر أن « الفينومولوجيا هى دراسة للظواهر - لا الوقائع ، (١١) » .

بهذا لا ينفلق سارتر داخل الكوجيتو من حيث مظهره الوظيفى : « أنا أشك » أنا أفكر ، كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفى الذى يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل . ولكنه كذلك لا ينفلق الكوجيتو ليصل مباشرة إلى التحليل الوجودى كما فعل هيدجر فبقى وصف الوجود الانسانى لديه متغافلا عن الوعي وأهميته ، وإنما يبدأ سارتر من الكوجيتو . والكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث أنه عند هوسرل خالص أيضا كالظاهرة . أن الأنا عند هوسرل - رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد - يرجع إلى أصل الديكارتيّة ذاتها : أنا هو أشك ، بينما الأنبا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات (١٢) . لهذا ينطلق سارتر من الكوجيتو فى ارتباطه مع الأشياء على

J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie de Emotions

(١١)

(Hermann 3ème éd., Paris 1939), p. 9

(١٢) إن سارتر يحاول - بمقتضى هذا الانطلاق - أن يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر فى نفس الوقت . أنه يبدأ من الأنسا الهوسرلى ويحاول فى نفس الوقت أن ينتهى إلى الوجود الهيجرى وهو الوجود - فى - العالم . ومثل هذه المحاولة التى تسعى للتوفيق بين التصورية الهوسرلية والواقعية الهيجرية تتضمن عى نحو ما سنرى فى الفصل الخامس - صعوبة منهجية فلسفية : لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضى الخروج من الفينومولوجيا .

نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدما عظيما بحصر الكائن الموجود فى سلسلة من المظاهر التى تعبر عنه ، (١٣) ، « وأن قيام وجود ما هو تماما ما يظهر (لنا من هذا الموجود) ، (١٤) . فنظرية سارتر فى الظاهرة حلت محل « حقيقة الشئ » ، بتبينها موضوع الظاهرة (١٥) ، وفكرة القصدية تحولت عنده الى مبدأ لدراسة الوجود .

رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو . والكوجيتو يقرر الوعى أى الأنا العارف . وسارتر اذ تخلص من الكوجيتو فى مظهره الوظيفى وفى مظهره القصدى الخالص اعتبر الكوجيتو وجودا والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر فى الفلسفة التقليدية لدى المحدثين ، وإنما هى الوجود بالذات أو هى لا تتبين الا فى الممارسة أى فى الوجود . انها ليست فعلا من أفعال الأنا يتعلق بموضوع وإنما هى فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة .

سارتر انن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . ولبتداء سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، هو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعى من حيث انه وجود (١٦) . وفى هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر - بصفة مبدئية - مع الكوجيتو الديكارتى . فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر انن أنا موجود . ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا .

ولكن سارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا فى تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعى . فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر انن أنا موجود » ، ينتقل ديكارت مباشرة الى تقرير وجود الأنا كجوهـر مفكر ، أى كجوهـر

L'Etre et le Néant, p. 11.

(١٣)

Ibid., p. 12.

(١٤)

Ibid., p. 13.

(١٥)

(١٦) هذه الأولوية للوعى هى أولوية فينومولوجية . أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر أولوية الموضوعات أو الوجود - فى - ذاته على الوعى من حيث ان الوعى هو عدم يأتى الى الوجود . انه - كما يشبهه سارتر - دودة تنخر فى الوجود وتحدث فيه نوعا من التصدع أو الشق .

ما هيته التفكير . كأن أسبقية الوعي - في فلسفة ديكارت - هي أسبقية الأنا باعتباره جوهرًا ، وكأن هذا الجوهر يمكنه - من حيث هو سابق - أن يقتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجبل وكأن يلتذ أو يألم . فأولوية الأنا هنا هي أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاز ، ويمكنه بالتالي أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أي قوى فحسب . ان الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر في تأويله للكوجيتو . ان الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهرًا حائزًا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل في حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعي أي نفس وجود المعرفة من حيث هي ممارسة ومن حيث هي شعور فعلى . فكأن أسبقية الأنا - في فلسفة سارتر - هي أسبقية الممارسة ، وكأن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود للوعي للعارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون في بزوغ الوعي أي في ممارستها للوجود خلقا متجددا لماهيته . فالوجود إذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أسبابى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ، بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها عن هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أي علم الوجود والنويتيقا *la noétique* أي المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة في فعل الوجود ذاته . وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعي ، والوعي في فلسفة سارتر هو وعى شيء ما . وإذن فأسبقية الوجود هي أسبقية الوعي أي الشعور أو المعرفة في ممارستها للحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » ، كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولية هي لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى (١٧) .

بهذا التأويل للكوجيتو نفتحى اذن الى القضية الرئيسية فى الفلسفة الوجودية عامة وفى فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التى تقرر سبق الوجود على 'الماهية' . ونحن قد رأينا سارتر يتأدى مباشرة الى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتى وبمقتضى تقريره لأولية الوعي من حيث هو وجود . غائقتان : سبق الوجود على الماهية وأولية الوعي من حيث هو وجود تعبران عن شئ واحد . أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا - وبشئ من التأويل - من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تقرر مباشرة - كما سنرى فى المثال الثانى من هذا الفصل - الحرية الانسانية فى فلسفة سارتر من حيث ان الوعي ليس حاصلًا على أى ماهية يتحدد فى نطاقها وجوده . انه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية . والحرية هى عين هذا التجدد أو هى حقيقته . فليس يمكننا اذن ان نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وانما هو يفسر ذاته كوعي أو هو يدرك ذاته وعيا . ولكن هذا الادراك أى هذا الوعي الثانى متضمن فى الوعي الأول . بهذا المعنى نقول ان الوعي لا يمكن إدراكه إذا لو أدركنا هذا الوعي المُدرك لانفتح باب التساؤل بأى شئ أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية ، كأن أدرك أنى أعرف شيئًا ما ، وأدرك كونه مُدركًا أنى أعى هذا الشئ ، وهكذا إلى ما لا نهاية . لذلك لا يمكن للوعي أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، وانما كما يقول سارتر ان الوعي يعرف نفسه واعيا شيئًا ، أى أنى أدركه فقط كوعي لشيء آخر . وليس الأمر قاصرا فى ذلك على الادراك ، وانما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل ان الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلا والشعور باللذة واحد . انها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهى ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وانما الشعور باللذة هو اللذة ذاتها .

هكذا يفسر الوعي ذاته من حيث هو وعي . انه يعرف ذاته واعية . فالوعي - كما رأينا وكما تقتضى فكرة القصدية - هو وعي شئ ما ، أعنى هو وعي متجه الى موضوع ما . وهذا يعنى أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي فى اتجاهه الى الموضوع ليس الا وعيا وشعورا ومعرفة . وسارتر يسميه ' الوجود - لأجل - ذاته ' *l'être-pour-soi* ، فالوعي هو وجود متجه الى

ذاته والى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلًا على أى ماهية سابقة : « ليس فى الوعي أى صفة جوهرية . أنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس مجردًا إلا بمقدار ما يظهر لذاته ، (١٨) . أنه وعى حاضِر لذاته ولكنه ليس شيئًا قائمًا بذاته . » ان الوعي موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود الأخير يتضمن وجودًا آخر سواء ، (١٩) . فالوعي شكل من الوجود يتضمن شكلًا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد إلا بما يتضمن ، أى إلا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط - على نحو ما سنرى - إلا الفنى والانفصال .

للوعي إذن يفترض وجودين : وجودا هو الوعي ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعي وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعي . أما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجى وجودا مستقلا لا يقوم على الوعي .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزا صريحا وحاسما عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص ، فنحن نعرف ان الفلسفة الحديثة هى فى جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافة لا وجود

L'Être et le Néant, p. 23

(١٨)

(١٩) يرد هذا النص مرارا فى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » . مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ ان كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو : l'être . ولفظ الوجود يقال فى العربية - تماما مثل لفظ l'être فى الفرنسية - بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الوجود نفسه . وسارتر يعتمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يثيره ذلك من لبس ليضفى على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا آخرى يستعمل لفظ l'existence ليشير بصفة أخص الى المعنى الأول أى الى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ être ليشير الى الوجود بصفة عامة . (انظر للتطبيق (٥٤) بالهامش ، الفصل الثانى - المقالة الأولى) .

لها الا باعتبارها مدركات . وابتداء للتصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة الى اغفال القيمة الوجودية للموضوعات والى اقتصارها بالتالي على النظر في مبحث الابستمولوجيا وعلى مسائل المعرفة .

والأصول الأولى لهذا الموقف في الفلسفة الحديثة هي لا شك آتية من الفلسفة الديكارتية . فالفلسفة الديكارتية - رغم ابتدائها من الكوجيتو - ورغم أن الكوجيتو هو تقرير الوجود وليس للمعرفة فقط - هذه الفلسفة لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته وأن ليس في التصورات ما يدل على وجود موضوعات متابلة لها ومستقلة عنها . وفي فلسفة ديكارت لا نعي العالم الخارجى الا بعد معرفة الوعي واتخاذ التوضيح قاعدة له ، أى أن وجود الموضوع لا يقوم الا بوجود الوعي ، وأن الوعي - من حيث هو معرفة - سابق على الوجود . ونحن ننقل منه وبمقتضى التوضيح الى الأشياء الخارجية الحركة بعد الوعي وتبعا له . فليس للوجود الخارجى في فلسفة ديكارت أى استقلال . وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة لما تصورية مطلقة لا تعترف بأى شئ غير الفكر واما نصف تصورية تعترف بشئ غير الفكر كالامتداد أو المادة نسوها . هذا الاتجاه التصورى يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلى وكنط . ففلسفة لوك J. Locke - رغم أنها فلسفة تجريبية حسية - ورغم أن لوك لم يشك إطلاقا في وجود عالم خارجى - الا أن فلسفته ترث عن ديكارت أصولا تصورية قوية . فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان - والبحث الابستمولوجى عند لوك سابق على النظر في الوجود . أما باركلى G. Berkeley فموقفه واضح : انه يرى أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعانى دون الأشياء كما تقضى بذلك المبدأ التصورى (وجود الموجود هو أن يُدرك أو

أن يُدرك . esse est percipi) . بل هو يأخذ على كل من ديكارت

ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعانى هي أحوال للنفس . أما كنط فرغم اعتقاده بمادة للمعرفة آتية من الخارج ، الا أن الفكر عنده فاعل أضيف مركب لموضوعاته . وليس يمكننا - في فلسفة كنط - أن نخرج من الفكر الى الموضوعات ، فان استخدمنا مبدأ الطية للخروج من الفكر الى الوجود هو في

نظر كنت مجاوزة لقانون الفكر . لهذا كانت الفلسفة عند كنت قاصرة على
مبحث الابستمولوجيا دون أن تتعدى ذلك الى البحث الوجودي ، بل ان أي
بحث أنطولوجي هو مستحيل وممتنع عند كنت .

فاذا كانت الفلسفة الحديثة هي في صميمها فلسفة تصورية لا تعطى
للموضوعات أي قيمة وجودية فان فلسفة سارتر بعكس ذلك ترى أن
للموضوعات وجودا مستقلا لا يرجع الى وجود الأنا . وبعبارة أخرى فان
سارتر يبدأ - مثل التصورية - من الأنا أو من الوعي ولكنه لا يقف عند
الأنا أو الوعي كما تفعل للتصورية ، وانما هو يتابع الكوجيتو في تاويله
الفينومولوجي وبالتحرر من هوسرل ، ويقرر للموضوعات وجودا قائما
بذاته مستقلا عن الوعي . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه الى الموقف
الوجودي لم يكن محسب - وكما أشرنا - عن طريق تأثير سارتر المباشر
يفلسفة هيجل ، وانما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحس لأصيل
لسارتر : حدس الوجود - في - ذاته الذي يفترضه الوعي أو الذي ينزلق
اليه الكوجيتو . ان الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما
ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود
الأنا أفكر في موضوع . فأسبقية الوعي في فلسفة سارتر لا تتعارض مع
وجود الموضوع المستقل ، وانما بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كان سارتر
اذن قد نقل الدليل الأنطولوجي من مجاله في فلسفة ديكارت الى مجال
آخر : فبينما ينتقل ديكارت - بمقتضى الدليل الأنطولوجي - من الأنا
أفكر الى موجود خارجي كامل لامتناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من
الأنا أفكر الى موجود خارجي هو الموضوعات . ان الكوجيتو - في فلسفة
سارتر - يقرر مباشرة مع وجودي أي مع وجود الأنا أفكر وجود
الموضوع الذي أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودي انا الكائن المفكر مختلفا
عما أفكر فيه ومتمايضا عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذي أفكر
فيه موجودا محسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعي من حيث هو متمايز عن الموضوع . أي من
حيث هو ينفي ذاته عن الوجود الموضوعي وينفي في نفس الوقت الوجود

الموضوعى عن ذاته . ان وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى .
أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية للوعى من حيث هى شعور ووعى .
ولكن وجود الوعى هو نفى لذاته عن الوجود الموضوعى . فالوجود الموضوعى
لذن هو بعكس الوعى ما يتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هو
موضوع خارجى ، للماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

الكوجيتو انز يفترض وجودين : وجودا - لأجل - ذاته هو أنا
أو للوعى وجودا - فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى .
والكوجيتو يفترض أن للوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته ،
وأن الموضوع من حيث هو وجود موضوعى لاحق على ماهيته . وحيث ان
الوعى يفترض موضوعا هو موجود باعتباره موضوعا . أى تتطلب ماهيته
وجوده . وحيث أن الوعى - بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو - سابق

على هذا الموضوع ، أى أن وجود الوعى سابق على قيام ماهية ما ، كان
للوجود سابقا على الماهية . وهذه الأولية للوجود هى أولية مزدوجة :
فالوعى هو وجود أول لأن وجوده سابق على ماهيته ، أى أن وجود الوعى
يفترض ماهيته ، والوعى هو وجود أول لأن وجوده يفترض موضوعا مستقلا
عنه ، أى يفترض موضوعا ماهيته سابقة على وجوده .

وعلى ذلك فاذا امتاز وجود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصال
وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق وعدم
للتمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا للوجود الأخير يسميه سارتر
« الوجود - فى ذاته » *l'être-en-soi* ، (٢٠) . وكلمة فى - ذاته
تبنى معادل أو مطابق لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن
الواعى بل هو مجرد قائم هناك ، لا شك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ،
لا يعتوره أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال

(٢٠) ويشير إليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفى - ذاته » *l'en-soi*
وأحيانا بايراد كلمة شىء بدلا من كلمة وجود فيقول « الشىء - فى - ذاته »
chose-en-soi . واستخدام كلمة شىء بمعنى الوجود أو الموجود شائع فى
الفرنسية وفى العربية ، فابن رشد يرى أن لفظ « الشىء » يقال على ما يقال
عليه لفظ الوجود . . . ، تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦ ، .

من الوعي • ونحن قد عرفنا أن ادراكنا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الادراك *esse est percipi* (٢١) كما يقضى بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن ندركه على أنه ما هو مستقلا عن أنفسنا • انه ليس ايجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منغيا ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع • انه ما هو لا أكثر • الوجود - فى - ذاته هو ما هو ، ا هي ا ، أى أن ا توجد فى تطابق تام مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر (٢٢) • وهذا يعنى أن لا سبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته • انه ليس امكانا فى ذاته ، انه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة • ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعي يخلع على الوجود - فى - ذاته تعبيرا انسانيا هو *de trop* ، وأن الوجود - فى - ذاته يثير لدى الوعي احساسا كئيبا هو *la nausée* .

والواقع أن سارتر قد شعر فى مرحلة مبكرة - وذلك أثناء تحريره لكتاب الغثيان عام ١٩٢٨ - بما فى « الوجود - فى - ذاته » من فضول • فتاريخ سارتر للفلسفة (٢٣) قد بدأ بحسسه الواقعى « للوجود - فى - ذاته » • ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغى اطلاقا أن يوحى الينا بأية أسبقية للوجود على الوعي • بل ان هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شئ وجودا أول هو الوعي الذى يحس التجربة الوجودية • فالحس الواقعى للوجود - فى - ذاته يفلح ، فى فلسفة سارتر ، الى الأنا الحادس وهو موجود أول والى الوجود المفترض وهو موجود ثان •

وربما لم يكن هناك - بصدد تصوير سارتر لما فى هذا الوجود الثانى من فضول ولما يثيره لدى الوعي من غثيان - أروع من كلمات أنطون روكنتان - بطل قصة « الغثيان » - على نحو ما أشرنا اليها فى الفصل

(٢١) عبارة باركلى الماثورة (وجود الموجود هو أن يتحرك أو أن يتحرك) .

L'Etre et le Néant, p. 116.

(٢٢)

(٢٣) راجع الفصل الأول - المقالة الخامسة .

الأول (٢٤) . فهذه الكلمات التي تجيء في مذكرات أنطوان روكنتبسان تعبر في الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود ولقح عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود *de trop* . يقول سارتر - على لسان روكنتبسان - في نفس القصة (٢٥) : « انني أسند يدي على المقعد للصغير ولكنني سرعان ما أسحبها : ان المقعد موجود . هذا الشيء الذي أجلس عليه والذي أسند عليه يدي يسمى مقعدا . . . وأتمتم : انه مقعد . . . ولكن الكلمة تبقى على شفتي : انها تأتي أن تذهب لتحط على الشيء » . فليست الأشياء - قبل تدخل الوعي الذي يحركها - الا كأروسا يستثير الغثيان . انها تتحول عنقذ إلى عالم متحجر أي إلى شيء - في - ذاته خال من معنى « الأدوات » الذي يضيفه الوعي عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعي يتحول هذا الشيء - في - ذاته إلى عالم لأجل الذات ، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن ادراكها ، وهي ما تعنسى الفينومولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعي وموضوعه ، أو الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب - فالوعي يأتي إلى الوجود على أنه « لا *non* » ، أي على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه ، لأن العالم مستقل مكثف بذاته ، وانما يتطلب الوعي وجودا يفترض موضوعا ، أي وجودا سابقا على أي ماهية وموضوع . أما العالم - فبعكس ذلك - يمكن استنتاجه من الوعي دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعي وعى بموضوع ليس هو . ان الوعي يأتي إلى للعالم على أنه انفصال من العالم - على أنه ليس العالم ، فهو إذن لا شيء ، ولكنه يؤسس للعالم ويجعله قائما ، فهو « اللاشيء » الذي به تكون ثمة أشياء » (٢٦) . وهذا اللاشيء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها

(٢٤) راجع نفس الاحالة ، وكذلك قصة « الغثيان » ص ١٦١ .

La Nausée p. 159.

(٢٥)

L'Etre et le Néant, p. 502.

(٢٦)

النفي الأصلي الذي بواسطته ينكشف العالم (٢٧) . ورغم أن الوعي ليس للعالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئاً » ، خلاف العالم ، أعني ليس « شيئاً » قائماً بذاته مستقلاً عن العالم بما أن للعالم ذاته أى الشيء - فى - ذاته موضوع للوعي . والانسان ليس مادة تفكر ، وانما هو انفصال عن كل مادة : اننى لست شيئاً لئن أنا أفكر . اننى أسمع نقات الساعة ولأننى أنا الذى أسمع لست شيئاً . وأنا أعلم أن هذه السحب الكثاء تنذر بالمطر ولكنى أنا الذى أنتبها لست شيئاً . وأنا بادراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحوّل الى ورق بل بالعكس أعني عندئذ أننى لست ماهية الورق ، اذ « بواسطة النفي الأصلي يؤسس الوجود - لأجل - ذاته نفسه على أنه ليس للشيء » (٢٨) ، أى أنه ليس للشيء الذى ينفيه ويفصل عنه . فالوعي يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . انه يتجه الى الأشياء ويفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها هجلاً للاحساس وموضوعاً للدراك . وهذه هى سلبية الانسان *negativité* التى تكون بمقدار ما يقول اضماراً عند أدنى شعور : « اننى أرى حجراً ، ولست أنا هذا الحجر » . فالانسان لئن مثول وابتعاد فى نفس الوقت ، وهذا هو ما يتح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه : بالأشياء الخارجية لأنه ينفى عنها ويحدّها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعي عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . انه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجاً عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول ان الوعي فى علاقته بالموضوع يحقق عمليتين فى وقت واحد : التفكير فى الموضوع والتّمييز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « اننى أرى حجراً » ، ويضع نفسه فى الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

لوجود - لأجل - ذاته أكثر يأتى الى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلاً ليس معناه لقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائي مثلاً بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هى دواة الحبر » ، بل هو انفصال وتمييز محرك لضمارة كان أقول : « اننى لست غنياً » أو « اننى لست جميلاً » ، فما أؤسّس به ذاتى هنا هو نفي داخلى ، أى أنه

علاقة قائمة بين موجودين بحيث ان ما ينتقى عن الواحد يصف الثانى فيصميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتقاء الغنى عن الأنا فى المثال السابق يضع فى نفس الوقت ماهية للغنى باعتبار هذا الغنى شيئاً غائباً عني ويضعني باعتباري غير غنى . وانتقاء الجمال عني يعطيني أيضاً ماهية الجمال باعتباره شيئاً غائباً عني ويقرر ماهيتي باعتباري غير جميل . وكذلك عندما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفى عن نفسي كوني حجراً ، أى أقرر ماهيتي باعتباري لست هذا الحجر ، وفى نفس الوقت أصف الحجر فى صميم ماهيته ، أى كونه حجراً متميزاً عني . وهكذا أؤسس ذاتي دائماً باعتباري منفصلاً ومتميزاً أى بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذن بين الوعى والموضوع هى علاقة مثل ولبتماد ، وهى تعنى حضور الرعى ازاء موضوع ليس بإياه . وتؤكد وجود العالم كما تؤكد وجود للوعى . هذه العلاقة هى أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد . وإدراك الوعى لتمييزه عن الموضوع ، أى إدراكه لكونه « ليس - ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة . لذلك يعرف سارتر الوجود - لأجل - ذاته بأنه « موجود يثار بصدد وجوده لشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجوداً (آخر) يضعه فى نفس اللحظة على أنه سواء » (٢٩) . فالمعرفة إذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين موجودين . كما أنها ليست نشاطاً لأحدهما أو صفة خاصة أو مميزة له . أنها تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضوراً لآها ونفياً منعكساً لها . وسارتر يسمي هذا النفى الداخلى الذى يكشف عن الوجود - فى - ذاته أثناء تحديده للوجود - لأجل - ذاته بالتجاوز *transcendence* (٣٠) . انه يسميه بالتجاوز لأز الوعى ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفى نفس الوقت يقرر وجود للعالم دون أن يضيف أى شيء إليه ، ولما يتصف هو متميزاً بكونه ليس هذا الوجود - فى -

L'Etre et le Néant, p. 245.

(٢٩)

L'Etre et le Néant, p. 228. وقد آثرنا ترجمة كلمة

(٣٠)

transcendence بالتجاوز لا بالتعالى لا تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقى غير مقصود هنا .

ذاته . ومعنى ذلك أن الوعي يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء -
في - ذاته . وهكذا عندما يكشف للوعي عن تميز الوجود - في - ذاته بالامتداد
يكشف في الوقت نفسه عن ذاته باختياره حضورا وسلبا ، - على أنه -
- بعكس الأشياء - ليس امتدادا .

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعي والأشياء بنقطة التماس في الهندسة
حيث يلتقي القوسان (٣١) . ففي هذه الحالة إذا حجبنا القوسين بحيث
لا نرى منهما إلا نقطة التقائهما عند التماس بدأ لنا خط واحد متطابق لا شيء
يفصله وليس متصلا ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا
متميزين حتى عند التماس . فهنا لم يحدث أي انفصال مادي ، وإنما
الدراك نفس الحركتين اللتين ترسم بهما القوسين يتضمن نفيا أي انفصالا .
وهذا النفي نفسه هو الفعل الذي يؤسس كلا من الخطين . وعلى نفس النحو
تقوم العلاقة بين الوعي والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع
لجميع عمليات النفي المحبلة والممكنة ، وهي ما يتقابل الوجود - لأجل - ذاته
في مجموعه الذي لم يتحقق بعد . والوعي لا يكون حاضرا إزاء جميع مظاهر
الموضوع معا ، بل هو يحقق ذاته أي يؤسس الوجود - لأجل -
ذاته بفعل واحد يكون دائما نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع
بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى . والوعي إذ يختار بحرية
أن ينفي صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده في كل عملية نفي .

ويبدو العالم للوعي كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات
تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتي وعلى أن وجودها ككيفيات
لختلط بذاتيه النفس . لذلك يقول سارتر : « إن الكيفية لا تصبح موضوعية
إذا كانت أصلا ذاتية » ، (٣٢) . إن الكيفية كما يراها سارتر
هي إشارة لما نحن ليس عليه وأنوع من الوجود مختلف عنا (٣٣) .
والوعي كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء والا لما كان وعيا ولا متعنت

L'Être et le Néant, p. 227.

Ibid., p. 235.

Ibid., p. 237

(٣١)

(٣٢)

(٣٣)

بالتسالي المعرفة • وعلى ذلك فالمعرفة نسبية (٣٤) - انها نسبية لأن انفصال الوعي هو الذي يتيح معرفة العالم • فهي إذن انسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك • ولكن المعرفة تضعنا كذلك في حضور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقي ، وما هو معروف حقيقة ليس الا المطلق • المعرفة إذن نسبية وتضعنا في نفس الوقت في حضور المطلق •

وهكذا بقلب الموقف المثالي دلجا أصليا يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعي في المعرفة • وللوجود - لأجل - ذاته لا يضيف شيئاً الى الوجود - في - ذاته • والوجود - في - ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيه ، وانما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامي دون مسافة وفي واقعته التامة • وهو بالاطلاق ما يبدو للوعي بما أن الوعي في ذاته ليس شيئاً ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء ، إذ لا شيء يأتي من الوعي ، وليس ثمة غير ما يدرك للوعي وما يمكنه أن يدرك •

ان الوعي يذهب الى الأشياء ذاتها ليعرفها في ماهياتها - ولكن ماهية الشيء لا تتقرر الا بمقتضى انفصال الوعي عنه • وبما أن الوعي لا ينفصل عن العالم وعن كل ما في العالم دفعة واحدة وانما هو ينفصل عما يمثل أمامه على نحو زمني متجدد فمن المستحيل إذن أن يدرك الوعي الأشياء وقد اكتملت ماهياتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلية ، كان الزمن قد انتهى وكأنا بلغنا نهاية المستقبل • ان مثل هذا الاتحاد بين الوعي والأشياء أو بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته هو - كما سنرى (٣٥) - أمر ممتنع • فالوعي إذن يدرك الموضوعات من حيث هي ناقصة ، انه يدرك الهلال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة للنمو (٣٦) • وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فإن الوعي يدركها من حيث انها ناقصة • وهذا النقص - أي لحالة الشيء كما وراءه - يبدو

(٣٤) لا بالمعنى الكنطي الذي يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « القصورية النقدية » ، بل بمعنى أنها انسانية بالاطلاق ، أي أن انفصال الوعي هو الذي يتيح معرفة للعالم •
(٣٥) الفصل الثاني - المقالة الثانية •

زاء الوعي في صيغة نداء للعمل ، لذ أن العالم هو عالم عمل وانجاز (٣٧) .
والأشياء التي في العالم ترتبط مع نفسها - بمقتضى طبيعتها وبمقتضى
مشروعات الوعي وإمكانياته - كوسائل وغايات . بالأشياء هي أشياء
وفي نفس الوقت أدوات . انيلا لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك
الأخرى ، ولكنها دائما أشياء وأدوات معا . فوجود الوعي في العالم
لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وإنما فراره من العالم نحو ما وراء
العالم الحاضر من مستقبل . ولا يرجع مركب د الأشياء - الأدوات ،
الى الوجود - لأجل - ذاته كما اعتقد هيدجر ، إنما يرى سارتر
أن هذا المركب في مجموعه يقابل بالضبط إمكانيات الوعي ،
وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس في ذاته بل يرجع الى ما يضيفه
الوعي على الأشياء بحسب لإمكانياته . (٣٨) فهذا الترتيب هو إذن
صورة لإمكانيات الوعي ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعي أن يوضحها
وإنما يلائم بين نفسه وبينها في العمل وبواسطة العمل .



عرفنا أن الوعي انفصال ونفى يأتى الى الوجود على صيغة « non y » .
وقد ترتب على هذه النظرة للوعي اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة
عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة الى نوع من السلبية الميتافيزيقية
negativisme métaphysique التي تقبل بأولية العدم على الوجود .
وذلك بعكس الفلسفات القديمة التي كانت تتجه في جملةا الى الوجود
على أنه الأصل وتقف عنده باعتباره وجودا ممتلئا ثابتا لا محل فيه
للعدم كما هو الحال في فلسفة بارمينيدس (٣٩) ، أو تبدأ من الوجود
وتذهب في مرحلة لاحقة الى اشتقاق العدم منه كما هو الحال في

L'Être et le Néant, p. 250.

(٣٧)

Ibid., p. 251.

(٣٨)

Aristotle : Metaphysica, Bk. Ch. 5, p. 986b, 28-30.

(٣٩)

أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب سر ٢٨ - ٣٠
حيث يقول أرسطو ان بارمينيدس يرى أن الوجود موجود وأن ما عدا
الوجود لا يوجد شيء من اللاوجود .

فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم ، إلا أن معنى العدم عند كليهما ظل بعيدا عن معناه الوجودي الذي جاء في مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . غافلاطون تناول أولا مشكلة الحكم الكاذب في « تيتياتوس » ، ثم أثار موضوع العدم في « السوفسطائي » ، حيث رأى أن العدم يؤخذ بمعان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلا ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعاني كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وإنما ترى فيه نوعا من السلب في الوجود . أما أرسطو فهو يعنى بالعدم مجرد انعدام صورة لحلول صورة أخرى . فهو

بدأ يضعه أرسطو لأجل تقسيم للتغير . ولعدم بهذا المعنى ليس شيئا موجودا في الجسم ، لأن الجسم لا يكون موجودا إلا بارتفاع العدم لا بوجوده ، وإنما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولذلك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطي بعيدا عن الوجود .

وقد بقي كذلك الفيلسوف الفرنسي برجسون في حدود الاتجاه التقليدي الذي لا يرى أهيكان السلب أو العدم بالمعنى الايجابي . أن برجسون يذهب الى أن الوجود ملاء محض plénitude وأن ليس هناك بالتالي مجال لأن نتحدث لولا العدم أو الخلاء كي ننقل منه الى الوجود أو الملاء . أن تمثل العدم يعنى اما تخيله imaginer واما تصوره concevoir . وليس في الوسع أن نتخيل العدم لأن هذا يقضى أن نتخيل زوال الإدراك الخارجي والإدراك الباطني معا . وللواقع أن غياب الواحد منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الإدراك الخا حي أو انعدام الإدراك الباطني ، أي أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكن لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معا . ونحن فليس في وسع للعقل أن يتخيل زوال الكل ، وإذا حاولنا ذلك فأننا ننتبين ولو بطريقة غير واضحة أننا تفكر وأن شيئا مازال من ثمة قائما . (٤٠) . كذلك ليس في الوسع أن نتصور العدم سواء أكان بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . وذلك

لأنه لا يمكن اشتقاق النفي من الوجود ، فإن عملية النفي - كما يراها برجسون - ليست مناظرة للتوكيد ، وإنما هي استبعاد لتوكيد ممكن . فإذا وجدت منضدة سوداء وقلت إنها ليست بيضاء فأنا لا أعبر بذلك عما رأيته ، وإنما أطلق حكما على القضية الممكنة التي تقول ان المنضدة بيضاء . ومن هنا يتضح أن عملية النفي لا تستطيع أن تخلق في أذهاننا أفكارا سلبية ، فهي توكيد من الرتبة الثانية ، أي أنها تؤكد شيئا عن قضية تؤكد بدورها شيئا آخر . فليس هناك عند برجسون نفي أو سلب ، ولا يمكن بالتالي أن نتصور العدم . ان فكرة العدم هي فكرة متناقضة ، فالشخص الذي يأمل أن يجد شيئا ثم يجد شيئا آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « انى لم أجد شيئا » ، مع أنه في الواقع وجد شيئا آخر وأحس ازاءه بعاطفة من نوع معين . فالغاء موضوع ما يتضمن لحلال غيره محله ، والغاء احساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها (٤١) . ومن هنا يرى برجسون أن تصور العدم ليس الا تصورا لعناصر ايجابية . وهذه العناصر هي أولا نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشيء الذى نجده بالشيء الذى كنا نبحث عنه ولم نجده ، وثانيا شعور بالرغبة أو بالأسف : الرغبة فيما نجده أو الأسف على ما لم نجده .

واذن فليس في الواسع أن نتمثل الفراغ أو العدم سواء حاولنا ان نتخيله أم أن نتصوره . اننا عندئذ لا نتمثل فراغا أو عدما وإنما وجودا وعلاء . ففكرة العدم هي فكرة زائفة لا معنى لها . ونحن حين نقول عن شيء انه غير موجود فان هذا القول نفسه ينطوى على تناقض في الحدود لأن تفكيرنا في شيء لا ينفصل عن افتراضنا لوجوده (٤٢) .

هكذا يرى برجسون أنه من الخطأ أن نتساءل لماذا كان ثمة وجود بدلا من العدم ، فان هذا يعنى أننا نضع العدم أولا وأن الوجود يجرى انتصارا لاحتمال شيء العدم . يقول برجسون : « اننا حين ننقل من فكرة العدم كى نصل الى فكرة الوجود فان ما نبلغه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالي غير زمنية ... لذلك ينبغي أن نعتاد التفكير في الوجود على نحو

L' Evolution Créatrice, p. 306.

Ibid. p. 309.

(٤١)

(٤٢)

مباشر دون أن ندور حوله ودون أن نتجه أولا الى شبح العدم الذى يتداخل
بيننا وبينه ، (٤٣) .

ويقابل هذه النظرة الكلاسيكية الايجابية - التى تضع الأولية
للوجود وتعتبر العدم مجرد نفى يجرى فى المرتبة الثانية - نظرة أخرى
تفترض العدم سابقا وشرطا لعملية النفى . وربما كان اول من أخذ
بهذه النظرية وجعل العدم فى صميم الوجود وأساسا أصليا فى تركيب
الوجود هو هيدجر فى كتابه الوجود والزمن *Sein und Zeit* ، الذى صدر عام
١٩٢٧ وكذلك فى محاضراته « ما الميتافيزيقا ؟ » *Was ist Metaphysik ?*
التي ألقاها سنة ١٩٢٩ (٤٤) . وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم
بهذا المعنى الانساني . ونحن قد عرفنا أن سارتر - مثل هيدجر -
يتابع النهج الفينومولوجي ، وأن هذا النهج يقضى بأن ننظر الى الوجود
من حيث ما يبدو للانسان أو كما هو ماثل فى الوعي . وسارتر يتابع نفس
النهج بصدور فكرة العدم فيتنظر اليه من حيث هو ماثل فى الوعي . ومن
هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقا بالوعي ، فالوعي هو
مصدر العدم ، وعن طريق الوعي يأتى العدم الى الأشياء .

ويتضح ذلك أولا من النظر فى مسألة الاستفهام ، إذ أن الاستفهام
يفترض العدم من أوجه ثلاثة (٤٥) : لأنه يفترض العدم أولا من حيث
أن الذى يسأل عن شئ يتجه اليه ويتوقع منه إحدى إجابتين متساويتين
الامكان : نعم أم لا . أنه يتوقع من الموضوع الذى يسأل عنه أو يسأله أن
يجيب بالسلب كما يتوقع منه أن يجيب بالإيجاب . فكل سؤال إذن
يحتمل السلب كما يحتمل الإيجاب . واحتمال الإجابة السالبة ينطوى
على معنى العدم ، كأن السؤال إذن - بتوقعه الإجابة السالبة - يفترض
العدم فى صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال .

والاستفهام يفترض للعدم ثانيسا من حيث أن السائل لا يعلم
بمدى تحقق هذه الإجابة السالبة ، والا لما كان هناك وجه للتساؤل .

L'Évolution Créatrice, p. 323. (٤٣)

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin (٤٤) راجع

Heidegger, p. 256-261

L'Être et le Néant, p. 39 & 40. (٤٥)

تحقيقه الموجود الخارجى التى هى موضع التساؤل تكون غائبة عن المسائل
أى منعدمة بالنسبة له . كئن عدم النعم لأن بنوع الاجابة يفترض كذلك
العدم .

والاستفهام يفترض العدم ثانياً عن حيث أن كل سؤال يفترض اجابة،
والاجابة هى تعيين وتحديد أى تأكيد لاحتمال واحد مع نفى الاحتمالات
الأخرى . فهذا النفى ينطوى على العدم الناشئ عن التحديد ، إذ أن كل
تعيين هو سلب وعدم . فإلعدم لأن متضمن فى الاستجواب من أوجه
متعددة .

هكذا ينتهى سارتر ببحثه عن أصل الاستفهام الى النتيجة الخطيرة
التى تقرر أن العدم هو أصل السلب وليس العكس ، أى وليس السلب
هو أصل العدم كما كانت ترى الفلسفات القديمة . بهذه النتيجة
تصبح الأولوية للعدم من حيث أن العدم هو الأصل والشرط لعمليات
السلب ومن حيث أن السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام .

وكما اتضح لنا العدم من النظر فى موقف الاستفهام يتضح
بالمثل من النظر فى القضية السالبة . يقول سارتر : « أن الشرط الأساسى
لامكان أن نقول لا هو أن يكون الوجود حاضراً حضوراً مستقيماً فى
أنفسنا وخارج أنفسنا - هو أن يكون العدم حائماً حول الوجود » (٤٦) .
ولتوضيح ذلك يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذى أورده سارتر فى
كتابه « الوجود والعدم » (٤٧) والذى يبين لنا أن هناك عدماً فى صميم
الوجود ، وأن هذا العدم هو أصل الحكم السلبى . هذا المثال هو
مثال المقهى حيث أكون متواعداً على اللقاء مع أحد الأصحاء . فحين أدخل
الى المقهى متخلفاً قليلاً عن موعدى يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد
ومناضد وبكل رواده وضوضائه وجوداً ممثلاً . ولكنى بحثى عن صديقى أو
توقعى له يعنى أن كل الأشياء التى يقع عليها بصرى فى المقهى تتلاشى ،
أو يتعبير سارتر تكاد تنوب حيث تقع فى هامش الشعور . إنها تتحل

الى نوع من الوجود . وهذا الوجود هو الشرط للضرورة لظهور الصورة الرئيسية التي هي حضور صديقي ، انه بمثابة نوع من الأرضية background التي سترتسم عليها صورة صديقي . ولكنى لا أجد صديقي ، عنئذ يبدو لى غياب هذا للصديق كأنه نوع من الوجود قائم بين نظرتى وبين انتهى الذى يتلاشى .

من هذا نرى مباشرة ن هناك عدما مزجوجا : فثمة عدم فى تلاشى المقهى كشرط لظهور صورة صديقي أى من حيث انه يتحول الى « أرضية » كى تقطع عليها صورة صديقي ، وثمة عدم فى التلاشى المستمر لهذه الصورة التي أتوقعها وهي صورة هذا الصديق والتي لا أجدها فى نفس الوقت . وعلى ذلك فعندما أقول : « صديقي ليس موجودا هنا » وأصدر هذا الحكم السلبي فان الأمر لا يرجع الى حصولى على مقولة السلب وإنما يرجع بالعكس الى مثل الوجود أو لعدم بالنسبة لى .

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن عدم - فى فلسفة سارتر - ينبغي أن يفهم بمعنى انساني لأن سارتر يشتق من ظاهرة التساؤل ثم من ظاهرة النفي وهي ظواهر انسانية . وكذلك حين يشتق عدم من صلب الوجود فانه ينظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان كما تقضى بذلك الفينومولوجيا . ففى المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لى مصطبغا بطابع عدم رغم أنه فى ذاته وجود ممتلئ . فالعدم هو عدم فى نظر الانسان وحده وبالقيااس اليه وليس عدما فى نفس الوجود الموضوعى مستقلا عن الانسان . ومن هنا كان الانسان فى فلسفة سارتر لا يستطيع اعدام أى موجود موضوعى فى ذاته ، وإنما كل ما يستطيعه هو اعدام هذا الموجود بالنسبة له وفى نظره فحسب . انه يستطيع أن يعدم صلاته بأى موجود لا أن يعدم الموجود فى ذاته . ولكن ما معنى اعدام الصلة بالموجود ؟

ان للوعى كما رأينا يقصد الأشياء - فى - ذاتها لينفصل عنها . وهذا الانفصال معناه أن للوعى يعى الأشياء ويتميز عنها فى آن واحد . وبوعى الأشياء تتحول من وجود - فى - ذاته الى وجود لأجلنا . ومعنى ذلك أن للوعى يقطع من العماء المشوش شكلا ويكسبه معنى ،

أى أنه يخلق من ركام الشيء - في - ذاته الذى لا معنى له حدا أى شيئاً معيناً . وهو اذ يفعل ذلك فانه يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التى لا يقصدها غير موجودة ويقتف بها في العدم . « الموجود المعتبر هو « هذا » وعدا هذا « لا شيء » . « ان المدعى الذى يوكل اليه حذف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظر عن جميع الاتجاهات الأخرى » (٤٨) . فالادراك اذن هو لقطعة شئ من سائر المظاهر ووعى هذا الشئ مع للتمييز عنه ، أى أن الوعى يضع نفسه خارج الوجود . انه - كما يقول سارتر - « وجود يأتى للعدم بواسطة الى الأشياء » (٤٩) . فلكى يعطى للوعى معنى لشئ ما عليه ان ينفصل عن الأشياء الأخرى وأن يرميها في « العدم » . وهذا يعنى أن الوعى لكى يقطع من الواقع ويعطيه معنى فانما عليه أن يختار وأن يحذف ، وليس الاختيار والحذف والتفسير بالتالى الا عملية التفكير . فمعنى الملائشة (٥٠) اذن هو التفكير . وبغير هذه القدرة ، أى بغير العدم ، لكان الوعى محصوراً في الوجود ، ولكان بالتالى واقعا متحجراً شبيهاً بنفسه ، أى لكان مثل « الوجود - في - ذاته » خالياً من الحرية ، بينما الوعى حر والعدم هو الذى يتيح له مجال الحرية . فالعدم اذن يرفع الوعى بدلا من ان يخفضه .

والوعى لا ينفصل عن الأشياء فحسب . وانما هو ينفصل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته . وهذا هو ما يتيح للوعى أن يعرف نفسه . ان معرفة الوعى لنفسه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسها ، ومن ثمة فان للذات تعاني شيئاً من الفراغ أو للنقص . لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسافة أو بعداً بين العارف والمعرف . وهذا النقص ضرورى يسميه سارتر عدماً ضرورياً ويمثله « بالدودة في الثمرة » أو « بالسوس في الخشب » ، فهو اذن مرض من أمراض الوجود . الا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعى أن ينفصل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين

L'Être et le Néant, p. 43.

(٤٨)

Ibid., p. 58.

(٤٩)

(٥٠) ينبغى ان نلاحظ ان فعل néantiser أو néantir

لا يتضمن فكرة التحطيم أو الإبادة ancantissement ، ولكنه يعنى مجرد الاحاطة بمجال من اللاوجود . non-être .

أو يتحدد بمقتضى هذه الذات . وإنما يظل بانفصاله عنها مستقلاً وحراً .

والوعي ليس تاصراً غنى الإدراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب، ولكنه يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة بازاء كل ذلك . فلكي لا تختلط التمثيلات المتصورة بالأشياء المحركة لابد للوعي أن يلاشى تصوراته ليحرك حسياً ، أو يلاشى مدركاته الحسية ليتصور . فالعدم والملاشاة شرط الإدراك والتصور .

والمقارنة بين فعل الإدراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف تكشف عن مثول أشياء في الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الإنسان على تصور ما هو عدم . فالتخيل يحمل إذن من جهة عامل انكار اذ هو حكم سالب بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود العالمى . فهو إذن شرط لحرية النفس (٥١) - وسنعود لموضوع الحرية بصدد الحرية السارترية . والذي يهمنا هنا هو قيام الخيال على أساس قدرة النفس على النفى : اذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ، كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديداً لجملة الصورة وملاشاة لجموع اللامسات الصغيرة التى تؤلفها (٥٢) .

وسلوك للوعي أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم ، فان الاغماء بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كمواجهة حيوان مفترس يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعبود نرام أو نحس به ، وهذا السلوك هو قصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة . « فأننا أستطيع أن ألاشى الخطر كموضوع للوعي ولكنى لا أستطيع ذلك الا بازاء ألاشى الوعي ذاته » (٥٣) .

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئاً مطلقاً بل هو شئ نسبى بالمعنى السارترى أو تابع لأفعال الوعي . وقد

(٥١) نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد ابريل ويوليو سنة ١٩٤٦ : الإدراك والخيال - الخيال والوجود .

L'Imaginaire, p. 234.

(٥٢)

Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 55.

(٥٣)

عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعي هي القصد ، وإن الوعي ليس وعيا فحسب ولا يمكن أن يكون كذلك ، بل هو وعى بشيء ما أو هو بتجه نحو شيء ما . فالوعي هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد . فإذا كان العدم تابعا لأفعال الوعي وكان للوعي بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب على ذلك أن العدم ضروري وفي نفس الوقت نسبي : ضروري لأن الوعي بالضرورة فعل ، والفعل - سواء أكان إدراكا أم تصورا أم تخيلا - يقتضى بالضرورة العدم . والعدم كذلك نسبي لأنه متعلق بأفعال الوعي أو هو تابع لها .



رأينا المقولات الأساسية في فلسفة سارتر وهي : « الوجود - لأجل - ذاته ، و « الوجود - في - ذاته ، و « للعدم ، . لذلك يتسم أكبر مؤلف فلسفي له بعنوان «الوجود والعدم» . وكلمة للوجود عند سارتر معاني مختلفة (٥٤):

(٥٤) تائر سارتر في استعمالاته لكلمة الوجود *l'être* بكل من هبل وهيدجر . ويمكننا أن نجمل هذه الاستعمالات التي وردت في « الوجود والعدم » في عشر معان هي :

أولا : الوجود بمعنى مطلق سواء أكان « هذا الوجود حاصلا للإنسان أو الأشياء » أم « وجود الماهية متحققا للإنسان أو للأشياء » ، وهو مايقابل في الألمانية *das Sein* ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة *être* ويقصد بها *l'être en general* أي الوجود بصفة عامة .

ثانيا : الوجود - في - ذاته *chose ou être-en-soi* : ويعبر عنه في الألمانية بكلمة *das Seines* ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة *existant brut* . وهو الوجود الخام قبل أن يضاف عليه الوعي أي دلالة ، أي الوجود معتبرا خارج جميع العلاقات مع الوعي الانساني . وسارتر يميز هذا الوجود - في - ذاته بهذا المعنى أحيانا بكتابة كلمة *être* بحروف مائلة *italique* أو بوضع خط تحتها . ولكننا لا نعرف هذا الوجود إلا إذا اتجه إليه الوعي وتجاوزه . عندئذ يصبح هذا الشيء أو هذا الوجود متصفا بالوجود *sein* كما في المعنى الآتي في « ثالثا » .

(م ٩ - فلسفة جان بول سارتر)

أهمها «الوجود - لأجل - ذاته» و «الوجود - في - ذاته» ، فهذان يكونان تحريرين للوجود متطابقين أحدهما بالآخر من حيث أن الوجود - لأجل - ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود - في - ذاته . ونزاع هذا الانفصال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعي أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تتحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل .

=

ثالثا : وتطابق كذلك كلمة الوجود l'être بصفة خاصة بمعنى وجود الموجود être de l'existant . ويقصد بذلك الموجود الخام existant brut بعد ن يتخذ دلالة بما يصفه عليه الإنسان من معان ، أي يقصد به الوجود - في - ذاته être-en-soi بعد أن يتجه إليه الوعي فيجعل منه موضوعا مدركا . وهذا هو الفرق بين معنى الوجود - في - ذاته هنا ومعناه المذكور في «ثانيا» . (انظر التطبيقات ١٩ ، ٢٠ بالهامش ، الفصل الثاني ، المقالة الأولى) .

رابعا : الوجود الماهوي أو وجود الماهية ، وهو ما يقابل في الألمانية das Wesen أو existenz ، ويعبر عنه بالفرنسية أيضا بكلمة être ويقصد بها être de l'essence أي وجود الماهية في مقابل وجود الموجود être de l'existant المذكور في «ثالثا» . وهذا الوجود الماهوي هو ما يعنيه سارتر في قوله إن الماهية Wesei هي ما قد كان Was gewesen ist خامسا : الوجود - لأجل - ذاته l'être-pour-soi ويعبر عنه بالكلمة الألمانية das Dasein أي للوجود . وهو يعنى وجود الوعي أو الشعور من حيث هو وجود عيني أو حضور بالفعل أي الوجود - هنا - la l'être - ويقصد به الوجود الإنساني l'être ou l'existant humain أي وجود الوعي الإنساني أو الحقيقة الإنسانية .

سادسا : الوجود - في - ذاته - لأجل - ذاته l'être-en-soi-pour-soi . وهذا هو ما يصبو الإنسان عبثا وبغير طائل إلى تحقيقه أي إلى أن يكون الله .

سابعا : الوجود المعقول l'être intelligible وهو ما ينتج عن وعي الإنسان للأشياء ولماضيه وعن تجاوزه لذلك . فكل ما ينتج عن هذا التجاوز يتميز بالحصول على معنى ودلالة أي الحصول على وجود être ، فالتجاوز هنا هو الفعل الذي يمنح الموجود l'existant حقيقة الوجود l'être .

ثامنا : الوجود - في - العالم l'être-dans-le-monde وهو ما يقابل بالألمانية das-in-der-Welt-Sein ويقصد به الوجود العيني وهو =

وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالمثالية على أولية الوعي أم كالواقعية على أولية الموضوع . أما سارتر فيقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق للوعي - لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضورا إنسانيا في العالم - بأنحاء الوجود المختلفة . ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتبالي أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأي شكل من أشكال التجاوز إذا نظرنا إلى الوعي على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وإنما تقوم هذه العلاقة إذا اعتبرنا الوعي مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعي بمقتضاها بأنه لا شيء أو بأنه حركة انفصال فحسب . هذا للوعي أي هذا للشيء للبحث الذي يضعه سارتر ليحدد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئا آخر موضوعا إزاءه ليس مجرد فرض افتراضه سارتر ليحل به أشكال الفلسفة وإنما له مكانه في وصف الشروط الوحيدة التي تجعل حضورنا في العالم ممكنا .

=

الموجود الإنساني ، أي نفس المعنى المذكور آنفا في « خامسا » ولكن منظورا إليه من حيث هو وجود في للعالم ، أعني باعتباره في وضع معين من العالم مع الموجودات العينية الأخرى (للوجود والعدم ص ٩٧) .

تاسعا : الوجود - لأجل - الآخر *l'être-pour-autrui* ويعني به سارتر وجود الأنا على نحو ما يراه الآخر . وهو يؤسس بعدا في وجود الوعي أو يجعل منه وجودا - في - ذاته لكنه وجود يختلف عن واقعته العارض أي عن الوجود - في - ذاته الذي هو ماضيه . (راجع الفصل الثالث وبصفة خاصة المقالة الأولى) .

عاشرا : للوجود - في - وسط - العالم وهو ما يقابل في الألمانية *das-in-der-Mitende-Welt-Sein* ، ويعبر عنه بالفرنسية بالوجود - في - وسط - العالم *être-au-milieu-du-monde* ويقصد به وجود الوعي أو حضوره حضورا ساكنا سلبيا كآته موضوع بين موضوعات أخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) ، فهو يعني للوجود الإنساني إذا طغى عليه الوجود المادي أو للوجود - في - ذاته . والفرق بين هذا للوجود والوجود - لأجل - ذاته المذكور في « خامسا » هو أن الموضوعات الأخرى تصبح إزاء الوجود - لأجل - ذاته أي في علاقتها مع الوجود العيني *Dasein* مجرد أدوات *ustensiles* ، بالألمانية *Zeug* ، بينما في معنى الوجود المذكور في « عاشرا » يكون الوجود الإنساني قد طغى عليه الوجود المادي للأشياء حوله .

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيّمها سارتر تبين لنا كيف يتعلق
الوعي بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ،
وبالمعرفة وبالرغبة والارادة والاختيار ، وبالحياسة والعمل ، وبالقيمة
والمثل ، وأخيرا بكل وعى آخر . والغاية عند سارتر من هذه الدراسة
هى أن يكشف عن موقف الانسان وعن حقيقته ، وأن يبين امكان المعرفة
وامكان العمل ، وأن يضع أساسا للأخلاق - متابعاً في كل ذلك النهج
الفينومينولوجى .

ثانيا : الموقف الأساسي - الحرية

لتضح لنا أن العدم يقوم في صلب الوجود ، يصدر عن الوعي أي عن الانسان ، ويحدث في الأشياء فراغا وتمزقا . واستعداد الانسان لافراز عدم يعزله ، قد سماه ديكرت بعد الرواقين حرية ، (١) . ولكن سارتر يرى أن الحرية بهذا المعنى لا تعدو أن تكون لفظا ، فلا ينبغي أن نكتفى بهذا بل نتساءل على أي نحو يجب أن تكون الحرية الانسانية حتى يلزم أن يأتي العدم عن طريقها الى العالم (٢) .

ليست الحرية - في فلسفة سارتر - قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الانسان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وإن نصغيا كشيء مستقل ، وإنما هي في صميم وجود الانسان بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الانساني . ولكن للوجود الانساني - كما رأينا - هو الوجود الذي ينفذ عن طريقه العدم الى الأشياء . انه شرط لازم لظهور العدم ، وبالتالي فإن الحرية هي شرط لازم للعدم . والعلاقة بين وجود الانسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهياتها . فنحن قد رأينا (الفصل الثاني - المقالة الأولى) أن الانسان ليس حاصلًا أصلا على أي ماهية معينة تتحدد في نطاقها أفعاله ، وإنما وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضع لماهياتها ، كما تنمو الشجرة - حين تتوافر لها البيئة اللازمة - وفقا لماهيتها التي تنطوي عليها البذرة الصغيرة . واذا فالحرية الانسانية هي - مثل الوجود - سابقة على الماهية . يقول سارتر : « إن ماهية الكائن البشري مطقة بحريته » . وإن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الانسانية ، . ان الانسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا ، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الانسان و وجوده - حرا ، (٣) .

يربط سارتر إذن من جهة بين الوجود الانساني وبين العدم من حيث ان الوجود لازم لافراز العدم ، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الانساني

L'Être et le Néant, p. 61.

(١)

Ibid., p. 61.

(٢)

Ibid., p. 61.

(٣)

وبين الحرية من حيث أن الحرية هي في صميم الوجود وتسبق الماهية الإنسانية . ومعنى ذلك هو أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره . ونحن نريد أن نقتصر على هذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهي سارتر إلى النظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعي ، وإلى التوحيد بين الحرية الإنسانية وقدرة الوعي على إفراز العدم .

أول ما يجدوناه هو أن انفصال الإنسان عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار من الذات - كما لاحظ سارتر بحق - هو من مميزات الفلسفة الحديثة ، فنجد في الشك كما وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق الذي تكلم عنه هيجل ، وفي معاني التجاوز عند هيدجر والقصد عند برنتانو وهوسرل ، فجميع هذه الفلسفات ترى في الوعي الإنساني نوعاً من الفرار من الذات ، ولكنها لا تنظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعي (٤) .

أما سارتر فيرى أن « الحرية هي الكائن البشري الذي يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكذلك مستقبله) (٥) . ومعنى ذلك أن الوعي خاصٌ على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته . وانفصال الوعي عن ذاته يعني أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسي المباشر من جهة وبين الماضي أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لا شيء ، وهذا للشيء لا يمكن عبوره إطلاقاً لمجرد أنه لا شيء (٦) . وهذا لا ينفي تطلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من حيث أن الأول يفسر الثاني أو يغيره مع بقاء الوعي السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعداً أو موضوعاً بين قوسين ، كما يوضح العرائم في ذاته وخارج ذاته

L'Etre et le Néant, p. 62.

(٤)

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ - إن الوعي يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضي » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن نقتصر هنا على دراسة انفصال الوعي عن الماضي لأنه إذا تأكدت حرية الوعي لزاء الماضي فهي تتأكد بالأولى لزاء المستقبل .

L'Etre et le Néant, p. 64.

(٦)

بين قوسين عندهما يمارس الوعي التعليق الفينومولوجي . واذن فليس ثمة حاضر للوعي الا من حيث ان الوعي يملك القدرة على الملائمة ، وهذه القدرة هي ما يتيح للوعي الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالي بما يكون عليه السابق ، بينما للتالي هنا أى للحاضر منفصل عن السابق حر ازاء الماضي . وهذا هو معنى أن يكون الوعي قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « الاشياء » ، وعلى نفس النحو السابق . وكما رأينا في « القسم الأول من هذا الفصل » - ليس ثمة وعي الا من حيث هو حاضر ازاء موضوع ليس لياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر ازاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملائمة هو ما يتيح الحرية الانسانية ، لذلك يتحدد الوعي باستمرار بسبب الملائمة بأنه انطلاق مما كانه في الماضي وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضي الذى تعداد وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . - وهذا هو معنى عبارة سارتر « أن الوعي هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ، فالوعي هو ماضيه وكذلك مستقبله وهو في نفس الوقت ليس هذا للماضى أو هذا المستقبل . وهذا يعنى أن الكائن للوعي حر ، لأن رفض الماضي وتعيده وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه انما يعنى أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية .

الحقيقة الانسانية اذن هي الحرية الانسانية - هي هذا للرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق الى الماضي ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه . ذلك اذن هو شأن الوعي عندهما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هي النفس العاكسة . فالوعي ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : انه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفه دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى ابيان الاحتلال الألماني حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعي هو ما لا - يكون الآن ، أى الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل الرجل

الذى يتوقف بإرادته عند فترة من حياته فيرفض اعتبار التغيرات اللاحقة ، (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسى أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند إحدى مراحل النمر الطفلية .
والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه اليه ويتدفق نحوه فى انفصائه عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحسر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل للحالم الذى يأمل دائما فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر الى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظورا اليه كشيء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظورا اليه فى تحققه أى من حيث هو حياة وتحقق ، والوعى ليس « شيئا » منظورا اليه فى حاضره . وهذه الاعتبارات هى التى يستخرجها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل الى قضايا بسيطة اذا راعينا فى النظر إليها هذه الوجهات المختلفة .
وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه والذى لا يكون ما يكونه » (٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على الملائمة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على افرار العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية - فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عده الخاص .

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الإنسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الإنسانى يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه - واذن قثمة أنا وثمة عالم - أضعه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه . والكائن الواعى يتجاوز للعالم أى الوجود الخام الذى يتحول

L'Etre et le Néant, p. 73.

(٧)

(٨) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى من حيث هو انفصال وملائمة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر فى معظم فصوله . ونحن نشير اليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ وص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

بمجرد تجاوزه الى وجود معقول (٩) . فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود به معنى أن يصبح معتزلا غير متسبب طابعاً معيناً ومعنى خاصاً ، كأن يصبح مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه ، وكأن يصبح عائقاً أو أداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كأوس مبهم الى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعي بأنه حر - فالحرية هي قدرة الوعي على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم والفاعل متلازمان .

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيجر تتيح لنا أن نقبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففي فلسفة هيجر ليس الانسان ذاتاً مغلقة على نفسها ، وانما هو وجود أو وعى متجه ضرورة - وبحسب خاصية القصد التي قررهما هوسرل - نحو موضوع ما . واتجاه للوعي نحو الموضوع يعنى أنه ليس وعياً فحسب ، أعنى وعياً بغير موضوع ، والا لم يكن وعياً ، ولكنه وجود في حركة دائبة يقترب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شيء ما . ولكن هذا التجاوز لا ينتهى بالانسان الى شيء أعلى منه كما في فلسفة كيركجارد مثلاً أو جبرييل مارسيل وانما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذن يعنى عند هيجر أن الموجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعي ويستحضره عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعي والميزة له أنه وجود - في - العالم . ومن هنا أيضاً كان العالم - من الناحية الأنطولوجية - يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومفوماته . وهذا يعنى أن الانسان في فلسفة هيجر ليس منفصلاً عن العالم وانما هو بالعكس وجود - في - العالم . وللوجود - في - العالم ليس بالتالى صفة تنضاف الى الوعي وانما هي ضمن تركيب الوعي . أعنى أنه يدخل في تركيب الوعي أن يكون موجوداً - في - العالم والا لم يكن وعياً .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيجر وفلسفة سارتر : فالوعي عند سارتر هو وعى شيء ما ، لا من حيث هو وعى متصل بهذا الشيء ، وانما

(٩) راجع المقالة الأولى من هذا الفصل وبصفة خاصة التعليق ٥٤ بالهامش (ثانياً وثالثاً من معاني كلمة الوجود) .

بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعي في فلسفة هيجر هو وعى متصل بشيء ما وموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيجر هو تجاوز للذات لنفسها وفي اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز للذات لنفسها وللعالم في اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز في الفلسفتين هو الذي يتيح للوعي أن يضع ذاته وأن يضع العالم : انه يضع ذاته ويضع للعالم في فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة هيجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبطة به - وهو في الحالتين يقضى بضرورة الحرية الانسانية من حيث هي خاصية جوهرية للذات .

الا ان ثمة farkا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيجر بالنظر الى معنى للتجاوز عند كل منهما : فالذات في فلسفة سارتر هي - على نحو ما رأينا في القسم الأول من هذا الفصل - في مفارقة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر لذاتها . وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هي تفتقر عنه وما تتجاوزه ، فهي ليست الا تجاوزا مستمرا لذاتها . وهذا التجاوز هو الذي يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته . وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما في فلسفة هيجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذي يتيح للحرية الانسانية الا أن الانسان في تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذي لا بد له من أن يتقبله على نحو ما . وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث ان الوجود في فلسفة هيجر هو وجود - في - العالم . وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى يشرع نحوها وهي الموت من حيث ان الوجود في فلسفة هيجر هو وجود - من - أجل - الموت أو وجود لفناء *Sein zum Ende* . وفي هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية في فلسفة هيجر من قيود وما يطفى عليها من عناصر للضرورة ، بحيث تبدو لنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر في فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نجده من غوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيجر يرجع في جملته الى اختلاف المقولة الرئيسية التي يتخذها كل منهما أساسا

لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الانساني . غنى
فلسفة هيجل لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري ما لم يكن مرتبطا ارتباطا
أوليا بالعالم ، فالوجود - في - العالم هو أول وأهم مقومات الوجود
الانساني . أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجود الانساني
هو في جوهره انفصال وملاشاة . فالانفصال والملاشاة هما التركيب
الأنطولوجي للوعي .

فاذا نظرنا في فلسفة سارتر الى هذا التركيب الأنطولوجي للوعي
بدا لنا الوجود الانساني في صورة حركة دائبة قوامها الانفصال بين
الماضي والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عينها تعني أن للوجود
الانساني ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته ، وليس في وسعنا بالتالي
أن نحدد ماهيته . ان الانسان في فلسفة سارتر ليس حاصلًا على أي
ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته . ولكي
يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجودا . ومن هنا كانت القضية
الرئيسية التي تقرر في فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد
ذلك هذا أو ذاك » (١٠) .

ليس الانسان إذن حاصلًا من الأصل على ماهية ثابتة . ان الماهية
الانسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقولنا بأن الانسان يتجاوز
ذاته يعني أن الوعي ليس موجودا متحجرا ثابتا أو موجودا خاضعا لأية
ماهية سابقة ، وإنما هو موجود قادر على الانفصال عن حالته الراهنة
ليقرر لها معناها الذي يختاره بمحض حريته . وإذن « فماهية الكائن
البشري معلقة بحريته » ، وإنكار هذه الماهية ، أعني إنكار أن تكون سابقة
على الوجود الانساني ، هو ما يتيح للانسان مجال الحرية . وهذا هو
امتياز سارتر على الفلاسفة التي تقول بالماهية فتقع في الجبرية ، وعبثا
تحاول الخروج منها ، فان الخروج الى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية
السابقة بحيث يصبح الوجود الانساني فعلا انسانيا هو فعل الانتقال
أي للصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن

للتغيرات المادية التي تكمن في علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية .
!ما التصيرورة لدى الانسان فتؤدى الى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن
ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى
يصبح ميزة خاصة بالانسان وحده بل ميزة مقسور عليها الانسان ، لأن
الانسان لا يأتى الى الوجود كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر
للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغي على الانسان أن يكون حرا ، اذ لا
يمكنه الا أن يكون كذلك (١١) . الانسان إذن مقسور - من حيث هو نشاط
حر - على أن يكون حرا بصفة دائمة . انه يمارس حريته في كل فعل وفي كل
سلوك ، - اثنى مدان بأن أكون حرا ، (١٢) .

ولكن هذه الحرية التي يدان بها الوجود البشرى لا يعيها ولا يدركها
الا ويصاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بأدراك الوعي لحريته ، أو أن
« القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » . وهذا هو ما يعنيه
سارتر بقوله ان « في القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها » (١٣) .
ولكن ما هي علة هذا القلق ؟ لقد رأينا أن الوعي ينفصل عن ذاته
وعن ماضيه في شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعنى أن
الوعي ليس حاصلأ أصلا على ماهية يهتدى في سلوكه وأفعاله بما تقضى به
وما تحتتمه . ومن هنا كان الوعي حرا وكان محروما في هذه الحرية من
أن يهتدى بأى هاد . انه لا يجد معونة في علامة على الأرض تهدية السبيل ،
وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالهجر *délaissement* . فالانسان مهجور
ومنعزل من جميع النواحي : انه مهجور لأنه ليس هناك اله - كما تقرّر
فلسفة سارتر - ، ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية انسانية . وهو مهجور
كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمى . فاذا ما
أتىح للانسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتالى مسئول عن كل ما

(١١) هذا هو مفهوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقى . ولكن
سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين : الميتافيزيقى والأخلاقى (راجع ،
التمهيد الأول - المقالة الخامسة) .

L'Etre et le Néant, p. 515.

(١٢)

Ibid., p. 66.

(١٣)

يصنع لأنه حر في كل ما يصنع ، لفتابه عنده شعور بالقلق وبالحرص
النفسي . فالشعور بالقلق إذن يرجع الى الشعور بالانعزال . يقول سارتر:
« ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماعيته بواسطة العدم
أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها » (١٤) . قالانسان الحر
المهجور لا يمكن أن يقوم بأي عمل الا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع
أو القلق . لأنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه في هذا الاختيار
أي هاد من السماء أو على الأرض . ولهذا فانه لا يختار ويدرك حريته
في اختياره الا ويشعر ضرورة بالقلق .

القلق إذن هو الشعور بالحرية ذاتها . والقلق يختلف عن الخوف لأن
« الخوف هو خوف من كائنات في العالم ، بينما « القلق هو قلق إزاء الأنا » .
- انه شعور الوعي بانفصال آتات للزمن ، وبالتالي بانفلات المطلق عن العلة ،
فهو إذن قلق الأنا إزاء الماضي وإزاء المستقبل . ويوضح لنا سارتر دلالة
هذا القلق ومغزاه في مثالين يطلهما تحليلا رائعا ويكشف أولهما عن
قلق الأنا إزاء المستقبل كما يكشف الثاني عن قلق الأنا إزاء الماضي .

أما المثال الأول فهو مثال السائر في طريق ضيقة تطل على الهاوية (١٥) .
ويبين لنا سارتر أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن نوار لا يرجع الى
خوفه من الوقوع في الهاوية ، وإنما يرجع الى خوفه من أن يلقي بنفسه في
الهاوية : فقد أكون سائرا في هذه الطريق وأرى الخطر ماثلا أمامي في الهاوية
السديقة : انه خطر ينبغي علي أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة
قد تحوله من مجرد خطر الى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من
تحت قدمي ، أو قد تنزلق قدمي على حجر صغير واقع في لجة الهاوية . لننتي
عنده والى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذي يأتييني
من الخارج ، كأنني موضوع لا يملك في ذاته شيئا من مستقبله . ولكن
السؤال لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وإنما أنا

L'Etre et le Néant, p 73.

Ibid., p. 66 - 69.

(١٤)

(١٥)

ذات تدفع عنها خطر الموقف الذي يتهددنى . ، فقد احترس من الأحجار
وقد ابتعد عن حافة الطريق . فهناك إذن لمكانياتي أنا ، وهي لمكانيات
لا تاتيئني من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية . وهي ليست لمكانيات
ولا يمكنها أن تكون كذلك الا لأن هناك بجانبها لمكانيات أخرى . فلا معنى
لكونى أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك : فأنا أستطيع
أيضا ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى فى قلب الهاوية . لأننى
أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه اذا لم يكن ثمة ما يجبرنى على انقاذ
حياتى فليس ثمة ما يمنعنى من الاندفاع الى الهاوية . فحياتى إذن ليست
متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية ، وانما
هى متعلقة بى أنا وبما سافعل فى المستقبل . وهو مستقبل لم يتحدد
بعد فأنا حر ازاء هذا المستقبل ، ولكنى أيضا قلق ازاء هذا المستقبل .
لأننى أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد لمكانياتي ، فأشعر بأن حياتى وموتى
كليهما متعلقان بى وحدى ومتعلقان بحريتى وحدهما ، - وهذا هو القلق .

أما المثال الثانى فهو مثال المقامر (١٦) ، وهو يكشف لنا عن قلق
الأنف ازاء الماضى : فقد أكون مقامرا وأقرر بمحض حريتى وببنية خالصة
أن أمتنع منذ اليوم عن لعب الميسر . لأننى أعتقد أننى أضع بمقتضى قرارى
هذا سدا منيعا بينى وبين اللعب ، بحيث أستطيع أن ألجأ اليه وأحتمى
وراء كلما راودنى الاغراء باللعب . الا أننى أجِد نفسى من جديد أمام
مائدة اللعب ، وربما اتجهت الى هذا السد أى الى عزمى السابق ، وعندئذ
أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزا عن الاستعانة به . لأننى
أفكر عزمى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد الا مجرد
ذكرى . لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم
لم يعد له أى فاعلية أو أثر . لأنه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ،
وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة الى عزم جديد ، بل أصبحت فى حاجة
الى أن أخلق بواعث هذا العزم الجديد . - وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا
أملك حريتى المطلقة ، فلا شئ يمتنعنى عن اللعب كما أن لا شئ يجبرنى
على اللعب . لأننى أعانى التجربة وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى

على أن أختار دون أن أجد في الماضي وفي عزيمة الماضي ما يعينني على هذا الاختيار الراهن . عندئذ أشعر بالقلق والجزع .

هذا القلق الذي نشعر به حين لا نجد في الماضي أو في المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد في الأشياء من حولنا ما يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالا معينة - هذا القلق الذي نعانيه حين نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو أمر نادر في حقيقة الوجود ولكنه رغم ذلك وبعد كل شيء أمر ممكن في أي لحظة : ففي كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنا ، وما يختاره الإنسان من هذه التوجيهات يتوقف على لارادته الحرة وحدها ، فيشعر عندئذ بالمسئولية البالغة . أنه يحقق بهذا الاختيار معنى العالم ومعناه هو . وهو في نفس الوقت مجبر على الاختيار وليس وراءه عالم أو ماض أو ماهية إنسانية تتحدد بمقتضاها وفي نطاقها أفعاله . أنه وحيد يفصله العدم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن أن يعينه ، - فهي إذن عزلة دائمة متصلة وتتقضى بالتالي اختيارا متجددا بحيث يصبح القلق أمرا ممكنا في أي لحظة .

الوعي إذن معزول في الحرية ، وفي نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور على الحرية . وهنا يتضح لنا ما في الحرية السارترية من وضع فاجع . أنها تريد الإنسان حرا لأن يختار أي سلوك يحدد به ماهيته ، وتريده في نفس الوقت ملزما على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه . فهو وحيد ليس أمامه أو وراءه في مجال القيم التأثير مبررات أو أعذار ، ومع ذلك فهو مسئول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه في العالم (١٧) . لهذا رأينا الإنسان يدرك حرته في القلق . وبسبب هذا القلق وما تنطوي عليه الحرية من طابع فاجع يحاول الإنسان الفرار منها . وفرار الإنسان من حيث هو حر هو ما يسميه سارتر سوء النية .

أول ما ينبغي أن نلاحظه هو أن ثمة فارقا جوهريا بين سوء النية والكذب العادي : ففي الكذب العادي يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقد في

تعماق نفسه ، أى إن الكاذب لا يندفع بكذبه وإنما هناك شخص
يكذب وآخر يندفع بالكذب . أما سوء النية فهو يعنى
الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالتحالى غير رعى واحد هو الذى
يكذب ويندفع فى الوقت عينه بكذبه (١٨) . ولكن النوعى حين يريد
أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفا بالحقيقة
التي يخفيها عن نفسه من حيث هو المخدوع بالكذب (١٩) . وبعبارة أخرى
ينبغي على الانسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التي يريد اخفائها عن
نفسه كي يستطيع فى نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول
سارتر : « اننى لا أستطيع ابتغاء » عدم روية « مظهر معين لوجودى الا اذا
كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته . . . اننى أهرب لكى أجهل
ولكنى لا أستطيع أن أجهل انى أهرب . فليس الهرب من القلق الا طريقة
لادراك القلق » (٢٠) .

ما الحيلة إذن ؟ كيف يمكن أن يكون الانسان سيئ النية ويكون فى
نفس الوقت قاصدا سوء نية ومدركا لقصده ؟ كيف يستطيع الانسان
أن يكون سيئ النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثنائية
الوعى ؟ .

يجب لنا سارتر - خلال الأنماط السلوكية العينية التي يطلها فى
« الوجود والعدم » أو يعرضها فى مؤلفاته الأدبية - أن سوء النية يتخذ
أحد أسلوبين : . هما وجود الانسان كشئ متحجر ثابت كما توجد
الأشياء - فى - ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة .
وفى كلا الأسلوبين يحاول الانسان - للصيغ للنية - أن يقيم نوعا من
التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر
وتعد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتيين :

المثال الاول هو حالة الجنسية المثلية L'homosexualité فى الشخص

L'Être et le Néant, p. 87.

(١٨)

Ibid., p. 87.

(١٩)

Ibid., p. 82.

(٢٠)

الذى مارس هذا الانحراف الرضى (٢١) . فمثل هذا الشخص يحاول - رغم احساسه بالميل الجنسى نحو الجنس المائل ورغم تذكره للمرات التى يكون قد مارس فيها هذا الانحراف - وكى يبعد ما يترتب على هذا الميل وهذا التفكير من احساس بالذنب ويتخلص منه - يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلى الجنسية . أنه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الاتصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها لأنه يقر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت . وهذا يعنى أنه لا يريد أن يكون الا هذا التجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز غيظه حقيقة ثابتة بالنسبة له أو - كما يقول سارتر - واقعا عارضا ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع المعارض هو الوسيلة لافئاعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذى يتيح له الفرار من احساسه بالذنب هو واقعه الوحيد . وبعبارة أخرى ان مثل هذا الشخص يدعى لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أى حالته كشخص مثلى الجنسية ، ولكنه يفعل ذلك ليدعى لنفسه أن هذا التجاوز ينتهى به الى حالة واقعة أخرى هى حالة كونه متجاوزا للجنسية المثلية بصفة دائمة أى حالته كشخص ليس مثلى الجنسية . ومن هنا يمكننا أن نقول ان هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنه تجاوز يتخذ نمط الواقع المعارض . يقول سارتر : « اننى أقدر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز ... وأصبح فى مستوى لا يلحقنى فيه أى لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزى . اننى أقدر من نفسى وأهرب منها وأترك أسماي بين يدي المؤنب . كل ما فى الأمر هو أن اللبس الملازم لسوء النية يأتى من اننى هنا أؤكد اننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشيء » ، (٢٢) .

(٢١) يعرض سارتر تحليل هذه الحالة والكشف عما تنطوى عليه من سوء نية فى « الوجود والعدم » ص ١٠٣ - ص ١٠٥ ، ويعطينا نموذجا عينيا للسلوك المنطوى على سوء النية فى مثل هذه الحالة ، أعنى حالة الجنسية المثلية : فى قصة بطولة رئيسي *L'Enfance d'un Chef* وهي ضمن مجموعة أقاصيص « للجدار » .

L'Etre et le Néant, p. 96.

(٢٢)

(م ١٠ - فلسفة جان بول سارتر)

المثال الثاني يكشف لنا - يعكس المثال الأول - كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد في نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض . وأدق أنموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التي تعلم وهي ذاهبة لأول لقاء أنها عاجلا أو آجلا ينبغي أن تتخذ قرارا حاسما والتي تحاول مع ذلك أرجاء اتخاذ أى قرار : « إن الرجل الذي يتحدث إليها يبدو مخلصا ومحترما كما تكون المضددة مستديرة أو مربعة ... وهي تحس بعشق بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والصارية تخبطها وترعبها . ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرى لا يفتنها إطلاقا ، بل إن ما يلزم لارضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها ، أى نحو حريتها الكاملة ، وتقرب هذه الحرية ، ولكنه ينبغي في نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته ، أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . واثن ففى هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة تلى أنها رغبة بل لا تعطىها أى اسم ، ولا تعرفها إلا من حيث تنقلب الرغبة أعجابا وتقديرا واحتراما فتضيق أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصلية إلا ما قد بعثته من حرارة وكثافة . ولكن هاهوذا محدثها يمسك بيدها . فهذا الفعل يخطر بتغيير الموقف إذ يدعو الى قرار مباشر : إن ترك هذه اليد هو فى ذاته قبول للغزل - هو التزام . وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هو علة لهذا الاغراء . إن الأمر يتعلق بأرجاء لحظة القرار الى أقصى حد مستطاع . ونحن نعلم ماذا ينتج عنقذ : أن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها . أنها لا تلاحظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحا فحسب . أنها تجتذب محدثها الى أقصى مجالات التأمل الباطنى تساميا ، أنها تتحدث عن الحياة - عن حياتها ، وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهري : شخصا ، وعيا . وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدي شريكها الحارتي دون موافقة ودون اعتراض وانما كشيء ، (٢٢) . إن المرأة التى تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات للغزل معانيها الأصلية ، فإذا قال لها محدثها : « اننى

معجب بك كثيرا ، فانها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقي الجنسي وانما تقف عند معناها الحرفي وتفهم منها مجرد الاعجاب والاحترام . فاذا تطور الموقف قليلا وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وانما باعتبارها شيئا غريبا عنها .

واذن فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة ، ولكنها تريد في نفس الوقت أن تنظر الى هسدا السلوك وما يثيره لديها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته . انها تحاول في نفس الوقت الذي تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من إثارة ورغبة ولذة أن تنظر الى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هي غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح في لمكانها أن تنظر اليه من عل ، كأنه شيء ساكن ليس هو الذي يمارس الداعبة واللذة ، وليس في مكانه أن يثير هذه اللذة أو أن يتجنبها ، وانما هي تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفي عبارة موجزة ان هذه المرأة تسعى لأن توجد في نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هي متجاوزة لهذا الواقع للعارض . وهنا أيضا يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ، فان ازدواج الدلالة يأتي من أن الانسان في مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عارض أي كشيء - في - ذاته ولكن من حيث هو متجاوز لهذا الواقع . انه يوجد على نحو أن يكون ما هو كائن ، أي باعتباره واقعا عارضا ، وفي نفس الوقت على نحو أن لا يكون ما هو كائن ، أي باعتباره تجاوزا لهذا الواقع العارض .

لقد اتضح لنا من المثال الأول الذي يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره تجاوزا دائما ولكن من حيث أن هذا التجاوز يتخذ نمط الواقع للعارض . واتضح لنا من المثال الثاني الذي يعرض لحالة المرأة التي يداعبها صاحبها أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره واقعا عارضا ولكن من حيث أن هذا الواقع يتخذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هناك وراء سوء النية تلاعبا بين الواقع *facticité* والتجاوز *transcendance* ، أي بين أن يوجد الكائن البشري على نحو « أن يكون ما هو كائن » وهذا هو الواقع ، وأن يوجد في نفس الآن على نحو « ألا يكون ما هو كائن » وهذا هو

التجاوز (٢٤) • أو بعبارة أخرى أن يوجد الإنسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء - في - ذاتها وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراحنة ويفارق الوجود - في - ذاته • وينشأ هذا التلاعب من تقادى ما يمكن أن توجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز في صيغة الواقع أو كواقع في صيغة التجاوز • ففي الحالة الأولى يسعى الشخص إلى أن « لا يكون ما هو كائن » أي إلى أن يتجاوز حالته الراحنة ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن يكون هذا التجاوز بصفة واقعة أي أن « يكون ما لا يكون » ، وفي الحالة الثانية يسعى الشخص إلى أن « يكون ما هو كائن » أي إلى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن « لا يكون ما هو كائن » أي إلى أن يتجاوز هذا الواقع •

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشري من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعي أن يكون سيئ النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز في صيغة واقع أو كواقع في صيغة تجاوز • كما ينبغي أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى إطلاقاً إلى إيجاد تناسق بين هذين المظهرين أو إلى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما ينظمهما معاً ، وإنما بالعكس يؤكد أن كلا منهما عدل *identique* للآخر ويحتفظ في نفس الوقت بما بينهما من فوارق (٢٥) • ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما في هذين المظهرين من لبس أو ازدواج في الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالا للتلاعب بين الدالتين •

ويعرض سارتر علينا في مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخذون أنماطاً معينة من السلوك تقسم بسوء النية ، وترمي كلها إلى الفرار من القلق وإلى الفرار من الحرية التي تقضي بهذا القلق • ورغم أن هذه الأنماط السلوكية تقصد إلى غاية واحدة هي الفرار من القلق إلا أنها تختلف من حيث أنها تقضي إما إلى أن يتنحى الإنسان عن مسئوليته ليتحول إلى جماد كما يريد على ذلك سوء النية ،

L'Être et le Néant, p. 95.

(٢٤)

Ibid., p. 95.

(٢٥)

ولا يملك من ثمة الا أن يتشبت بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماتيو في نهاية « التأجيل » ، ولما الى أن يتنحى الانسان عن مسئولياته ليطيع قرارات الآخرين التي تصل اليه مكتملة كالتوانين الطبيعية ، أو ليبدد هذه المسئولية ويلقى بها على الآخرين فيخلص مما يترتب عليها من قلق .

ومن أدق الأمثلة التي يعرضها سارتر للسلوك المنطوي على سوء النية والذي يرمى الى أن يتحول الانسان الى جماد أو ما يشبه الجماد حالة خادم المقهى كما يصوره في « الوجود والعدم » ، (٢٦) : « لتراقب خادم المقهى هذا ، انه ذو نشاط حي دافق ، دقيق أكثر مما ينبغي ، سريع أكثر مما ينبغي ، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغي ، وينحني بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وان صوته وعينه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغي بالاقبال على تلبية طلب الزبون ، وما هو ذا أخيرا يعود محاولا أن يقلد بهميته الدقة المفروضة في رجل آلي لا يخطئ مع أنه يحمل طبقه بجسارة بيلوان ، وبقيمه بتوازن متذبذب أبدا ومقطوع أبدا ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من ذراعه ويده ، »

أما النماذج التي تكشف عن سوء النية في سلوك الانسان الذي يحاول أن يتنحى عن مسئولياته ويبددها على الآخرين فتتمثل ببعض في سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعند الساميين (٢٧) antisemite يعزى الى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المحتم من أزمات وحروب ومجاعات وثورات لأنهم شعب اقتضت الحكمة الالهية أن يكون سديا رديئا . فهو يرى أن ارادة لليهودي تريد أن تكون ارادة سيئة على نحو خالص كلي مجاتي . وسارتر يكشف عما في هذه الدعاية لأعداء الساميين من سوء النية ، فعند السامية ، كما يخاف من ذاته هو لا من لليهود - يخاف من وعيه ومن حريته ومن غرائزه ومن مسئولياته ومن وحدته وهما يحدث في المحتم أو العالم من تغيرات ،

L'Etre et le Néant, p. 98&99.

(٢٦)

نسبة الى سام بن

antisemite

(٢٧) عدو الساميين

تروح وهم من اليهود .

أى أنه يخاف من كل شيء ما عدا اليهود . فهو جبان لا يريد الاعتراف بجبنه ولا يجرؤ على أن يقتل أشباعا لميله إلى القتل إلا مستخفيا وراء الجماهير لأنه يخشى العواقب ولا يستطيع الامتناع عن القتل . لذلك يقول عنه سارتر أنه « رجل الجمهور » . مهما يكن قصيرا فإنه مع ذلك يتخذ الحيلة بأن يخفض نفسه خوفا من أن يبرز من بين القطع وأن يجد نفسه أمام ذاته » (٢٨) . فعند الساميين هو نموذج للإنسان سيئ النية الذى يفر من أعماله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شيء إلى اليهود .

نستطيع إذن أن نخلص مما سبق إلى أن سوء النية يعنى أن الإنسان يتنحى عن مسئوليته ليتحول إلى مجرد شيء - فى - ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو ليطيع قرارات الآخرين ويلقى على رؤسهم بما يتحمل كاهله من مسئولية ومن قلق . وهذا هو ما نفعله فى معظم الأحيان ، نحن دائما على استعداد لأن نلجأ إلى الإيمان بالجبرية إذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق ثقل علينا أو إذا كنا فى حاجة إلى أعذار ومبررات . وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الإمساك بأنفسنا من الخارج كما لو كنا أشياء (٢٩) . إن رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقي على عواتقنا ومن المسئولية الثقيلة التى ينبغى أن نضطلع بها تجعلنا نلقى بها جميعا على الأحداث العارضة فنسارع بالتألباء للتبعة على طبيعة إنسانية نرى فيها أنها تؤسس تركيبنا كما تتحكم طبيعة الأشجار أو الأجسام الكيميائية فى تركيبها وتؤسسها . وبذلك نعزو تمردنا أو إهمالنا أو طيشنا أو غير ذلك مما نريد تبريره إلى طبع أصيل يرجع أحيانا إلى « قوانين الوراثة » وأحيانا إلى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نكلمس فيها الأعذار ونرى أنها سابقة

Temps Modernes, III

(٢٨) الأزمنة الحديثة

Robert Campbell

فى كتابه

نص اقتبسه روبر كامبل

Jean-Paul Sartre ou une Littérature philosophique

(Ed. Pierre Ardent, Paris 1945). p. 201.

L'Etre et le Néant, p. 81

(٢٩)

على سلوكنا وأننا مقسورون على أن نتوافق معها . ونحن نسعى أحيانا أخرى - في محاولتنا للفرار من المسؤولية والقلق - الى اذابة هذه المسؤولية وتبديدها على الآخرين . يقول هيجر ان الفرد يهرب من حقيقته في العامية اليومية *Alltaglichkeit* ، فهو يغرق في الجمهور ويصبح بذلك مجهولا بين الآخرين . والواقع ان هذا هو سلوكنا في معظم الأحيان ، وهو سلوك معظمنا في كل الأحيان ، فكثير منا يلجأ الى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيتخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ بالرضى . هكذا يحقق ذاته في هذا المجتمع الذي تزينه القيم ، لا على نحو شخصي يقوم في « الأنا » ، بل على نحو غير شخصي يقوم في *الم* التي المجهول ، ويجد لنفسه مكانا ومركزا في المجتمع . هذا الاختيار للوجود في عالم تضع فيه الشخصية وتفقدها كشيء مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هذا ما يسميه سارتر بروح الجد *esprit de sérieux* .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الإنسان من الحرية التي تقتضي خلقا دائما لذاته وللعالم والتي تتكشف في القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الإنسان الحر شروعا وتزوعا متجددين من غير انقطاع . ولهذا فهو ينشد بجن أن يفر الى السكينة والى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا الفرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة . ومن ثم يضاف عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون إخفاء حريتهم كلها يسميهم بالجبناء *les lâches* . أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضروريا تقتضيه الطبيعة البشرية او الماهية الانسانية فيسميهم بالقذرين *les salauds* . وكلا الفريقين سييء النية ، فان إخفاء الحرية أو تبرير الوجود إنما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من انتاج سارتر الأدبي محاولا أن يكشف عن فرار الجبناء وراء مواضع الحضارة وما فيها من تدبيق *viscosité* وإزوجة *engluement* ، وعن طمأنينة القذرين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته صر واشتزازه تجاه هؤلاء جميعا: « أقول لكم أنني لا أستطع أن أحبهم . أنا أفهم جيدا ما تستشعرونه .

ولكن ما يحبيبكم فيهم يثير اشمئزازي » (٣٠) .



راينا ان الانسان يلجأ الى سوء النية ليتقن عن مسؤوليته وعن حريته ويتحول الى مجرد شيء - في - ذاته . وهنا نتساءل هل هذه هي بغية الانسان وهدفه الأقصى ؟ وهل يسعى الانسان فحسب الى « الوجود - في - ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ ان الوعي كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلا ومتميزا أي بعملية انفصال وتميز ، ألا أن الوعي ليس وعيا بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ، فهو ادراك مهما كان أوليا فانه يعي الموضوع كملاء وذاته كنقص . ووعي الانسان لذاته كنقص يتضمن إذن شروعا تجاه اكمال النقص ، أي تجاه امكانياته ، حتى يكون متطابقا مع نفسه . ومن هنا فالوعي يحاول أن يتحد باللاوعي ليصبح « وجودا - في - ذاته » وفي نفس الوقت « وجودا - لأجل - ذاته » . وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق - للرغبة والحركة تستهدف مثالا أعلى هو تحقيق الامكانيات واكمال النقص - هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » ، « الوجود - في - ذاته » ، في مجموع بحفظ كليهما . فالوعي يحاول أن يحمل الوجود - في - ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أي انفصال . هذا الشروع ، أي هذا المثال الذي نصبو اليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضفي على وجودنا الانساني دلالة ومعنى . الحقيقة الانسانية إذن هي تجاوزها للخاص نحو ما ينقصها . وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظ ديكارت بحق من أن الكوجيتو يحيل الى ما ينقصه (٣١) . الانسان إذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص - هذا النقص الذي لا يأتيه من الخارج (٣٢) - وبغية

Erostrate, (Le Mur), p. 81.

L' Etre et le Néant, p. 132.

Ibid., p. 145.

(٣٠)

(٣١)

(٣٢)

أن يتحد بالوجود - في - ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والجمود والملاءمة ليتخلص من عبء الحرية . هذه إذن هي القيمة في ذاتها *valeur en soi* التي يسعى إلى تحصيلها الوعي كي يصير واحداً من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل .

ولكن هذه المحاولة - أي محاولة أن يصبح الوعي وجوداً لأجل ذاته وفي ذاته معا - هي محاولة ممتنعة التحقيق ، وذلك لأن ثمة تناقضاً بين مفهوم الوجود - لأجل - ذاته ومفهوم الوجود - في - ذاته . فالأول أي الوعي يتضمن بعداً عن الذات بينما الثاني أي الوجود - في - ذاته هو موجود مشابه لذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أي انفصال عن ذاته . فمثل هذه المحاولة تقتضي إما أن يتحول الوعي إلى وجود - في - ذاته ، متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعياً ، وإما أن يتحول الوجود - في - ذاته إلى وعي منفصل عن ذاته ونظراً من الماضي ومتجهاً إلى المستقبل فلا يعود وجوداً - في - ذاته . إن ما يميز الوعي هو أنه وجود زمني قوامه الانفصال من الماضي والحاضر والاتجاه نحو المستقبل . وما يميز الوجود - في - ذاته هو أنه وجود لازمني ليس فيه مجال للإمكان أو الاحتمال ، وإنما هو وجود ملئ متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقاً تاماً . ومن هنا فإن تحول الوعي إلى وجود - في - ذاته أو تحول الوجود - في - ذاته إلى وعي إنما هو أمر متناقض ومتنع . ومما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة في الوعي فلا يمكن أن يصبح الوعي لازمياً كالوجود - في - ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشيء - في - ذاته فلا يمكن أن يصبح الشيء - في - ذاته زمانياً مثل الوعي . وإن كان القيمة القصوى التي يسعى للوعي إلى تحصيلها ليست إلا رغبة موهومة مضيرها الفشل والاختفاق بحيث يبقى الوجود الانساني وجوداً - لأجل - ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية .

ونحن قد عرفنا أن الوعي هو وعي شيء ما وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون ثمة وعي قائم في ذاته . إن الوعي لا يستطيع أبداً أن يؤسس ذاته كموجود مشخص عيني أو قائم في ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجراً ولست أنا

هذا الحجر ، فهو بهذا يصف ذاته لا باعتباره كائنًا يوجد أولا ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجرا ، وانما باعتباره « ليس حجرا » - باعتباره مجرد سلب وانفصال وتفى لأن يكون حجرا . أى أنه يؤسس لاشيئيته بالارتباط مع موجود - فى - ذاته هو الحجر فى هذا المثال . فالوعى لا يؤسس ذاته أبدا وانما يؤسس فحسب لاشيئيته هو بالارتباط مع «موجود - فى - ذاته» . فاذا كان الوعى لا يؤسس ذاته وانما يؤسس لاشيئيته استحالة بالتالى أن يتم أى اتحاد بين الوعى والوجود - فى - ذاته لأن الوعى سيظل دائما مجرد انفصال ، أى أنه لن يكون شيئا وانما هو لا شيء ، بينما الوجود - فى - ذاته هو شيء جامد قائم فى ذاته . ورغم هذا التعارض بين الوعى والشيء - فى - ذاته فان الوعى مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الموجود - فى - ذاته غاية له وهذا يسعى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه . ولذلك يقرر سارتر أن « الانسان رغبة فاشلة » (٣٣) . فالغاية التى يسعى نحو تحقيقها هى غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهى إذن قيمة ممتعة .

ولكن هذه للقيمة الممتعة هى أيضا مفهوم الله ، فان الله بعنى أنه الموجود الذى يقرر الوجود فى ذاته دون أن يكون هذا الوجود خارجا عليه ودون أن يتضمن هذا التقرير أى احتمال لنفى الوجود . ولكن هذا ممتنع ومتناقض : انه ممتنع لأن تقرير الوجود يقتضى ضرورة نفي الوجود كشرط سابق لتأسيس الوجود . ونحن قد رأينا أن الانسان كى يقيم الوجود لابد له من أن ينفصل عنه وينفيه ، فنفى الوجود شرط لتقرير الوجود . وهو متناقض لأن تقرير الوجود يقتضى أحد أمرين : إما أن يكون الوجود سابقا على الله فلا يعود من ثمة لها وإما أن يكون الله هو علة ذاته ، وهذا فى رأى سارتر - بحدى التناقض لأنه يعنى أن الله لكى يؤسس وجوده

الخاص عليه أن يوجد (٣٤) . فكرة الله اذن باعتباره موجودا يقرر الوجود في ذاته أى موجودا يتحد فيه « للوجود - لأجل - ذاته ، و « الوجود - في - ذاته ، هي فكرة متناقضة وممتنعة . فليس من ثمة إله في فلسفة سارتر .

الا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم في حياتنا وتخلع عليها دلالتها . ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة إلا أنها تعنى قبل كل شيء أن الوعي هو في أساسه شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى . وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية *existentialisme* وأصل اشتقاقها في اللغات الأوربية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج *ex* » ، الإنسان من الحالة التي هو عليها « ليضع نفسه *sistere* » ، في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل ، فالوجود اذن ليس حالة وإنما هو فعل الخروج ذاته . وبهذا الفعل يستشعر الإنسان انفصاله عما كان وعن الأشياء التي يعيها فيجد نفسه منقرعا من العالم ويشعر بأنه منفى ووحيد وفارغ ، فيسعى للانخراط في مشروع يحيى هذا الوعي الوحيد الفارغ ويود أن يلتزم بشيء ما .

سارتر اذن يجعل الوعي مترددا بين محاولتين أساسيتين : محاولة الاتحاد مع الوجود - في - ذاته أو مع الماضي كي يتجمد مثله ويوفر على نفسه تلقى الحرية الفارغة ، ثم محاولة الخروج من المجانية ، وهذه المحاولة هي الحاضر بالذات ، وذلك للانخراط في التزام معين (أى في المستقبل) . وبين هاتين المحاولتين يتردد سارتر كما يتردد معظم أبطاله في مسرحياته ورواياته ، ولكنه - في هذا التردد - يسير كما رأينا من مجانية الوجود نحو المسئولية الانسانية .

وتأويل سارتر لهذه المحاولات يقوم أساسا على اعتبار الزمائية متضمنة في الوعي كخاصية مميزة له . فنحن رأينا أن الوعي انفصال مستمر

(٣٤) يلجأ سارتر هنا تبريرا للاحاده الي دليل التناقض المتضمن في فكرة كائن هو علة ذاته . ولكن هذا التناقض هو - في رأينا - تناقض يرتفع بالفرقة بين قولنا « إله صانع ذاته » و « إله كائن بذاته » ، فالصيغة الأولى متناقضة أما الثانية فليست تعنى إلا أن الله لازم الوجود .

عن ذاته وعن ماضيه وشروع دائم نحو المستقبل . فالوعي اذن حاصل على ماض هو الماضى الذى يتجاوزه وينفصل عنه . ولكن الوعي انفصال وشروع فى نفس الوقت ، - انه انفصال عن الماضى وشروع تجاه المستقبل ، فالوعي يتضمن كذلك المستقبل الذى يشرع نحوه . وغفل الخروج من الماضى يتم فى لحظة هى لحظة الحاضر ، فالوعي فى خروجه من الماضى الى المستقبل يتضمن كذلك الحاضر وهو لحظة الفعل .

هذه اللحظات الزمانية الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل على اذن لحظات وثيقة غير منفكة فى تركيب أصيل . انها لا تكون سلسلة أو مجموعة من الآتات اللامتناهية المنفصلة والمتتابعة (٣٥) ، فليس هناك ماض منعزل فى نفسه بل الماضى هو ماض لما كان عليه الوعي فى الحاضر . فالزمانية اذن متضمنة فى الوعي من حيث ان الوعي تجاوز مستمر ، أغنى من حيث ان الوعي يفر دائما من الماضى متجها نحو المستقبل . للوعي اذن يتضمن الزمانية . وهو يتضمن كذلك فى نفس الوقت ، أى من حيث هو تجاوز مستمر ، انفصالا متجيدا فى لحظات الزمن بحيث يتوقف تيار الحياة الداخلية وينقطع الانسجام التلقائى القائم فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية . هذا الانفصال هو الذى يتيح للوعي مجال الحرية ، فالحرية اذن تتطلب نوعا من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - ايذانا بكسر فى سلسلة الزمن المتصل (٣٦) . وازاء هذا الانفصال يشعر الإنسان بنفسه فى الخلاء والعدم فينتابه القلق والجزع ولا ينجو منه الا بفعل تحكمى يرفع العدم ذاته ويقيم الوجود .

هذا التصور للزمن يتيح للوعي فرارا مستمرا من الماضى الذى انقضى ولم يعد هو ما كان نحو المستقبل الذى لم يصر بعد . هذا الماضى يصبح بمجرد مضيه مختلفا عن الوعي ولكنه يظل باقيا يطارد الوعي . انه مجموع ما كان عليه الوعي من وجود - فى - ذاته ، وهو مجموع ينمو بنسبة مستمرة لأن

L'Etre et le Néant, p. 150.

(٣٥)

(٣٦) للأستاذ الدكتور نجيب بلدى رأى فى تعديل هذا الموقف اذ يرى انه بهذا الاعتبار يقتضى توقف تيار الحياة ، ولحظة التوقف ثباتا ما كانت قصيرة فهي لا تعنى الا الموت . لذلك يرى أن الانفصال ليس قائما فى الزمن ذاته وانما فى شعورنا بدخلى الفعل فى الزمن للحاضر .

الوعي انفصال مستمر . والوعي مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه إلا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفيه - ونفى الماضي هو ما يظهر حرية الانسان (٣٧) . وبهذا النفي والتفسير يصبح هذا الماضي الخاص بالوعي في النهاية ثابتا متجمدا منفتحا ازاء حكم الآخرين دون أي دفاع ، أي أنه يصبح « وجودا - في - ذاته » ، شيئا من اشياء العالم الجامدة . فالماضي اذن هو بعكس القيمة المطلقة التي يسعى اليها الانسان لأنه وجود - لذاته متجمد في وجود - في - ذاته . ولذلك من الممكن تصويره فانه يبدو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفي الوقت نفسه انساني .

أما الحاضر فهو بخلاف الماضي وجود - لذاته وليس في ذاته . إنه وجود - لذاته من حيث ان الوجود - لذاته هو الذي يكون حاضرا ازاء الأشياء التي هي وجود - في - ذاته . ولكنه ليس كذلك ، أعني ليس وجودا - لذاته ، بالمعنى الحقيقي الصارم لأنه يلاشي نفسه ويفر بصنفة دائمة خارج الأشياء المعاصرة وخارج الوجود الذي يكانه تجاه الوجود الذي سيكونه (٣٨) . ان الوعي في الحاضر ليس هو ما يكون ، أي ماضيه ، لأن الماضي هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أي للمستقبل . وليست توجد في الوعي لحظة غير محددة بواسطة ارتباط داخلي مع المستقبل . فالحاضر اذن هو حاضر متجه الى المستقبل - حاضر وثاب مندفع نحو المستقبل . وهنا ينبغي أن نلاحظ فورا أن سارتر رغم نظريته الى الحاضر من حيث هو متجه نحو المستقبل ، فانه لم يتعد - في موقفه من مشكلة الزمن - لحظة الحاضر وهي لحظة الفعل *l'acte* . فهو لم يحاول أن ينتقل الى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الانساني : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع كما هو الأمر في فلسفات المستقبل كفلسفة هيجل وفلسفة كارل ماركس (٣٩) .

(٣٧) Nagnib Baladi : Valeur du passé (P.L.F. éd. Mars 53) , p. 30.

L'Être et le Néant, p. 168.

(٣٨)

(٣٩) ان فلسفة سارتر تظل حتى بعد اصداره « نقد العقل الجدلي » مجرد حركة تبدأ من الشعور الشخصي الهيدجري متجهة الى بناء الصرح الجدلي دون أن تكتفى بالشعور الشخصي ودون أن تدرك البناء الجدلي الفلسفي .

أما المستقبل - في فلسفة سارتر - فيؤسسه افتقار الوجود - لذاته ونقصه . ذلك النقص الذي يسعى الوعي الى تحصيله بفراره المستمر . فالمستقبل اذن مفتوح لامكانيات الوعي الحاضرة التي تؤثر فيه بالتالي في كل لحظة . ولكن بما أن المستقبل لم يأت بعد فتمة احتمال بأن لا يكون ؛ ومن ثم نفهم معنى للقلق الذي يأتي من أن الوعي ليس بالضبط هو المستقبل الذي عليه أن يكونه والذي يعطى معناه لحاضره . فالوعي دائما شروع مستقبل ذو طابع إشكالي (٤٠) .

وتصور سارتر إشكالة الزمانية على هذا النحو يثير لديه اشكالا متمايزا هو اشكال الميلاد . فقد رأينا أن الوجود - لذاته ليس هو ما يكون لأنه دائما يجاوز ذاته ويتعدى وجوده . وهذا هو شرط وجوده الأساسي أي أن يكون له وجود قد تعداه هو ما نسميه الماضي . فالوجود - لذاته اذن لا ينبثق في العالم وجودا بغير ماض ذا جدة مطلقة ليؤسس الماضي لنفسه بعد ذلك تدريجيا ، وإنما هو يأتي الى العالم وله ماض قد تعداه . انه يشعر بأنه مرتبط ومتساند مع وجود - في - ذاته هو ماضيه الذي تعداه وأصبح من المستحيل أن يعود وعيا من جديد ، أي هو ما قد كانه للوعي من قبل . ومن هنا لا يظهر لنا الماضي انطلاقا على انه محدود بخط قاطع ، اذ لو كان الأمر كذلك لكان في امكان الوعي أن ينبثق في العالم قبل أن يكون له ماض ، بينما الدعي بعكس ذلك يشعر بأن هناك وراءه ماضيا مهما يوغل في القدم أو يغيب في ظلمات النسيان الا انه لا يزال مع ذلك هو نحن أنفسنا . بهذا يرى سارتر أننا « نفهم المعنى الأنطولوجي لهذا التساند الفاجع مع الجنين » انه تساند لا نستطيع أن ننكره أو نفهمه ، لأن الجنين في نهاية الأمر كان اياي ، انه حد بالفعل لذاكرتي وليس حدا بالمعنى الشرعي للماضي ، (٤١) . أي أنني أستطيع فرضا أن اذهب بذاكرتي لأذكر صباي . ومهما أرتد الى الوراء فان هذه الذاكرة لا تعدو مرحلة أن كنت جنيئا . ولكن هذه المرحلة ليست هي الماضي الحقيقي ، فان الماضي يسير وراء ذلك وان كنت لا أعلم أين ينتهي أو لا ينتهي .

يقتصر إذن سارتر على تأسيس الوجود - لأجل - ذاته ابتداء من بزوغه في العالم . وهو بذلك يرفض فكرة الماضي المطلق الأصيل الذي يقول به هيجل ، ويرى أن لا معنى لأي سؤال في الفلسفة عن أصل الوعي الانساني ، وبذلك لا يجعل الماضي مثارا لأي قلق ويلتزم حدود المنهج الفينومولوجي .



كشفت لنا دراسة الوعي والعدم عن حرية الانسان وعن ادانته بأن يكون حرا بحيث لا يملك الا أن يكون حرا . وكشفت لنا دراسة القلق وسوء النية عن محاولة الانسان لأن يفر من القلق ومن الحرية بحيث يصبح خاضعا للآلية . فهل هناك تناقض حقيقي كما يبدو لأول وهلة بين الاتجاهين : القول بأن الانسان مقضى عليه بالحرية . والقول بأن الانسان هارب من الحرية ؟

سبق أن بينا في « الفصل الأول - المقالة الخامسة » أن سارتر يعرض علينا بازاء الحرية ثلاث فئات من الناس : انسانا تنازل عن حريته ، وانسانا حرا حرية فارغة ، وانسانا حرا ازاء وضع يرتبط به . فهل تكشف لنا هذه النماذج المختلفة عن تناقض حقيقي في معنى الانسان عند سارتر ؟ وهل يعني ذلك أن الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر عن الوعي مستحيلة من حيث ان كل وعي يختلف لاختلافا جوهريا عن غيره ؟ للإجابة على هذه الأسئلة ينبغي علينا أن ننظر الى ثلاثة اعتبارات أساسية :

الاعتبار الأول : هو أن سارتر فيلسوف تفكيره في تطور مستمر . وقد رأينا - في الفصل الأول : المقال الخامس والمقال السادس - ما كان من أثر الحرب والأسر والمقاومة وما كان من أثر الأزمة المعاصرة في تفكير سارتر وتطور هذا التفكير بحيث ينتقل من رفض التبريرات الى الحرية الفارغة الى الحرية المرتبطة الى حرية العمل وتغيير العالم الموضوعي .

الاعتبار الثاني : هو ما في الوجود الانساني من ثنائية . - اذ ان الانسان يوجد من جهة كوجود - لأجل - ذاته ومن جهة أخرى كشيء مادي . فثمة وجود آخر يكمن في الانسان يغبر عنه ويخده معا . ذلك هو جسده الذي يؤثر فيه مباشرة والذي يظل في الوقت ذاته غريبا عنه يمكنه أن ينظر اليه وأن يتحسس كما يتحسس شجرة أو تمثالا دون أن يمسك بجوهرة العميق . ان جسد الانسان هو شيء خارجي ، فيد الانسان قد تبدو له بسبب قدرته على أن ينظر اليها كأنها قطعة من الاسفنج المتحجر أو كأنها من البرونز (٤٢) . ومن ثم فخاصية التجسد هذه التي يمتاز بها الوعي تجعل حياة الانسان تبدو أحيانا كأنها ادراك لعنصره أي لحرية ، وتجعلها تبدو أحيانا أخرى كامسك بماديته أو بواقعه العارض للامبرر *l'acuité* . وعلى ضوء هذين المظهرين للوجود الانساني ترى كتابات سارتر كأنها سلسلة تقع حلقاتها داخل مجال معين بحيث يتأرجح الانسان من طرف الى آخر أي من العدم الى الوجود ومن الفراغ الى الشيء دون اللحاق للتمام بأحد الطرفين . ومن ثم فان حياة الانسان يمكن تمثيلها في كل لحظة من لحظات الحياة الانسانية في نقطة مختلفة على طول الخط بين طرفين أحدهما الحرية الخالصة والآخر الواقع للتمام . وبعبارة أدق وفي لغة سارتر تبدو للحياة الانسانية بسبب التجسد في تغير كيفي متصل بين حالة للتخجر التي تمثلها الضيالة وبين حالة السيولة التي يمثلها السائل دون أن تكون تحجرا تاما أو سيولة تامة بحيث تبقى في حالة من اليوعية والزوجة وبحيث يمكن أن ننظر الى الانسان باعتبار ما فيه من ثنائية تقوم في المادية والضم أو في الجمود والسيولة أو في الجبرية والحرية .

الاعتبار الثالث : هو أن سارتر فيلسوف فرنسي بكل ما تحمّل هذه الكلمة من معنى . والفلسفة الفرنسية هي فلسفة حرية ، (٤٣) . يمتنّى صحتها في نهاية الأمر عن ديكاوت (٤٤) . والحرية كما تشيع في الروح الفرنسية تأخذ

(٤٢) L' Sursis (Les Chemins de la Liberté II), p. 285.

(٤٣) Naguib Baladi : Les Constantes de la pensée Française

(P.U.F., Paris 1948), p. 68.

Ibid., p. 69.

(٤٤)

غائبا وجهة النظر الأخلاقية أى التى تعنى بالسلوك . وسارتر من جهة أخرى فيلسوف يصدر عن فلاسفة المان وبصفة خاصة عن هيدجر . والحرية كما تشيع فى الروح الألمانية تأخذ غائبا وجهة النظر الميتافيزيقية . فكان سارتر إذن يجمع بين وجهتى للنظر : الفرنسية والألمانية ، الأولى اجتماعية سلوكية والثانية فلسفية ميتافيزيقية . الحرية ثار من أطمعها الشعب للفرنسى فكانت الثورة الفرنسية ، والحرية كتب عنها الفلاسفة الألمان فكان شلنج أكبر فلاسفة الحرية . - للفرق بين وجهتى النظر واضح وقديم ، وهو فرق بين وجهتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما ، فان احادنا تؤمن بالحرية عمليا فتتول بحرية صريحة ، بينما تحاول الأخرى أن تشيد فلسفة للحرية فتقول ان الانسان مقضى عليه بأز يكون حرا .

ولكن الوجهتين تجتمعان فى فلسفة سارتر ، فنحن نرى فيها المواطن الفرنسى للعاصر لحركات التحرير ، ونرى فيها الفيلسوف المتأثر بالفلسفات الألمانية وبهيدجر بالذات . وهيدجر لم يعرض للحرية فى كتابه « الوجود والزمان » عرضا منهجيا أو مذهبيا وإنما يشير إليها بتلميحات طفيفة ، حتى أن الفونس دى فالينس لا يخصص لموضوع الحرية عند هيدجر إلا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة فى كتابه « فلسفة مارتن هيدجر » . والحرية عند هيدجر ليست هى القدرة على تحطيم للجبرية ، انها ليست حرية بالمعنى للسيكولوجى ، أى كنتيجة تحليل لفعل الإرادة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وإنما هى خاصية « ميتافيزيقية لا دخل لها بقيمة التصميم » (٤٥) . - هى قدرة الوجود *Dasein* على أن يؤسس ذاته باعتبارها منفردا *comme ipseité* وأن يؤسس العالم ، وتأسيس الذات والعالم إنما يتم عن طريق التجاوز .

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (٤٥)
p.265

هذه النظرة الميتافيزيقية لمشكلة الحرية بالاضافة الى النظرة الأخلاقية السلوكية التي تستلزمها الروح الفرنسية هي ما يبرر اجتماع المعاني المتعارضة لمعنى الحرية في فلسفة سارتر . ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نضع السؤال الثاني : هل يمكن لسارتر أن يتبنى النظرة الميتافيزيقية للحرية وسارتر كما نعلم يدور في نطاق الفينومولوجيا ، أي أنه يقتصر على ما يبدو للوعي دون أن يضع بعد ذلك أي أسئلة ميتافيزيقية ؟ هذا السؤال يلزمنا بأن نضع سؤالا آخر هو : ألا يكون سارتر بتبنيه للحرية الميتافيزيقية يخاف التهج الفينومولوجي الذي أراد أن يقصر نفسه عليه ؟ صحيح أن سارتر لا يضع الحرية الانسانية مثل كخط حرية ميتافيزيقية صرفة ولا يمكن التكلم عن حرية ميتافيزيقية بهذا المعنى عند سارتر ، ولكن من جهة أخرى يحاول سارتر ، لا سيما في « الوجود والعدم » ، أن يؤسس حرية ميتافيزيقية يتميز بها الوعي أي الوجود الانساني . هذه المحاولة عند سارتر تختلف اختلافا جوهريا عن محاولة هيجل لأن هيجل يحاول أن يضع أساسا ميتافيزيقيا للحرية ، أما سارتر فلا يذهب الى ذلك بأي حال ولا يرى أي مناسبة للتكلم عن أساس ميتافيزيقي أصيل للحرية أو غيرها من موضوعاته الفلسفية ، وإنما هو يكتفى بالوصف للفينومولوجي للوجود دون الالتجاء الى الميتافيزيقا ، أو هو لا يتعدى للقاطات النتائج الميتافيزيقية التي ينتهي اليها هيجل ، وعلى أساس هذه النتائج الميتافيزيقية التي يتلقاها سارتر عن هيجل دون الخوض في مقدماتها الميتافيزيقية الأصلية يعرض سارتر من وجهة فينومولوجية خالصة للحرية الانسانية ، بحيث يمكننا أن نقول ان سارتر قد حاول أن يربط ربطا طبيعيا بين كل من المظهرين : المظهر السلوكي والمظهر الميتافيزيقي للحرية الانسانية . الا ان مثل هذه المحاولة - فيما يلوح لنا - مصيرها الاخفاق من حيث أنه من المستحيل أن نوفق بين قول سارتر بلز الانسان حر وبين قوله بأن الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا .

الفصل الثالث

حرية الأنا وحرية الآخر

أولا : وجود الآخر والوجود - لأجل - الآخر

رأينا أن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي « الوجود - لأجل - ذاته ، أى الوعي ، ورأينا أن أول ما يميز الوعي هو الحرية . ويرى سارتر أن « الوجود - لأجل - ذاته ، يحيل إلى نوعين آخرين من الوجود هما : وجود الآخر ، والوجود - لأجل - الآخر . وهذان النمطان للوجود يضيفان معاني جديدة للحرية ويغيران تغييرا أصيلا في مجالها . فينبغي إذن دراسة هذين التركيبين الجديدين للوجود .

أما وجود الآخر فتكشف عنه النظرة الفينومولوجية للشعور بالخجل : فالخجل كغيره من صور الوعي الأخرى ، لا يصدر أصلا عن تأمل الذات لنفسها ، فأننا قد أشعر بالخجل دون أن ننظر إلى نفسى أو أتأمل فيها أو أنعكف عايتها وأدرسها ، ومع ذلك فالخجل هنا هو شعور بالخجل ، أى أنه وعى بالخجل ، وهو في الوقت ذاته وعى بنفسى عني أنها ارتكبت عملا شائئا . وهذا الشعور بالخجل ، أى هذا الوعي الجديد ، دليل على أن للخجل ، أى الوعي القديم ، يمكن إخضاعه للتأمل .

لنتسائل الآن عن مصدره . لا يمكن أن يكون قد أثر بواسطة نفس فعلتى المخجلة ، فإن أى عمل شائن لا يشتمل ضمن تركيبه الأصلي على الشعور بالخجل - إنه ليس الا نزوعا مطردا ولا يتضمن شيئا غير ذلك . ولا يمكن كذلك أن يكون للخجل قد أثر بواسطة فكرة صادرة عن التأمل وبالتالي عن ازدواج في شخصيتى ، لأننى قد لا أخجل إذا كان عملى يتم دون أن يرانى أحد ، وإنما هو صادر عن شعورى بأننى مكشوف أمام الآخرين . فالخجل أيضا مثل صور الوعي الأخرى له تركيب قصدى *intentionnelle* . فهو يشير إلى موضوع آخر . انتهى أخجل عندما أعانى فجأة نظرة الآخر تقع على . عندئذ تسرى في جسدى كله

رجفة وأشعر بأنى مثبت فى مكانى ومفرغ من نشاطى وكأنى أصبحت مشلولاً . الخجل أذن ينتابنى عندما أرى أو أتخيل أحداً غيرى يرانى - عندئذ اضطر لأن أرى نفسى على نحو ما أبصرو للآخر ، وينكشف لى فى نفس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التى تقظر لى . فالآخر هو الواسطة التى لا غناء عنها بينى وبين نفسى : « لئنى أخجل من نفسى كما تبصرو للآخر وأتعرّف نفسى على نحو ما يرانى والآخر لا يكشف لى فحسب عن الحالة التى أكون عليها وإنما هو يجعل منى كائناً جديداً عليه أن يحمل أوصافاً جديدة هذا للكائن لم يكن فى بالقوة قبل ظهور الآخر ولا يكمن فى الآخر ، فأنا مسئول عنه وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس لزاء الآخر ، هذان التركيبان هما غير قابلين للانفصال فيما بينهما » (١) .

هذه النظرة للفينومولوجية لى الخجل تبين أولاً أن الآخر يؤسس لحدى تركيبات وجودى ، ونبين بالتالى أن العلاقة بين الأنا والآخر - على نحو ما سنرى - ليست فى الاعتبار الأول علاقة معرفة ، وإنما هى علاقة وجود . فلا ينبغى أن أسعى لفهم وجودى ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة ، بل ينبغى بالعكس أن « أتوطد فى وجودى وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداءً من وجودى » (٢) . أمّا الفلسفات التى تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة ، مثلما فعلت المثالية والواقعية ، فقد فشلت فى توضيح هذه العلاقة ، ولم تستطع أن تخرج للفرد من وحدته الأنطولوجية solipsisme (٣) . فالواقعية تزعم أن ما لدى من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تماثل جسده وأفعاله بجسدىّنا وأفعالىّنا إنما يعطينى معرفة بالآخر . ولكنها بهذه

L'Être et le Néant, p. 275-277.

(١)

Ibid., p. 300.

(٢)

(٣) معنى للفظ الأنا وحدى فحسب le moi tout seul ، ويطلق على

لتجاه تأكيد الذات لوحدها الأنطولوجية : فأنا وحدى أوجد وكل الحقائق تتألف داخل امتثالاتى فلا يوجد شىء خارجى . الوجود والعزم ص ٢٨٤ .
() ويترجمة البعض بالذهب المثالى الذاتى كما نراه عند باركلى بصفة خاصة) .

التجربة تقتصر على التقليل على وجود جسد الآخر فحسب ، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية ، إذ بعد كل شيء من الممكن منطقيا أن يكون الآخر الذي أراه يمشى في الطريق مثلا ليس الا جسدا أو آلة تتحرك (٤) . والمثالية ظنت أنه من الضروري البرهنة على وجود العالم الخارجى وكذلك على وجود الجسد ، ولكنها أخفقت في هذه المحاولة لأنها جعلت الموجود حبيسا في الفكر ، والفكر عاجز عن أن يصلنى بالعالم الخارجى أو أن يصلنى بجسدى . حقيقة أنه ينبغى البدء من الكوجيتو الديكارتى ، ولكن ينبغى أيضا أن يقذف بنى الكوجيتو فى الخارج وعلى الآخر ، (٥) ، وذلك بكشفه لى عن الحضور العينى والذي لا شك فيه لهذا الآخر العينى أو ذاك .

وسارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا فى القرنين التاسع عشر والعشرين بإسهام كل من هوسرل وهگل وهيدجر .

فعند هوسرل تقوم للعلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم : لن العالم كما ينكشف للوعى يحيل لى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه . وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا . إلا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة خارجية وعقلية ، وهى تظل من ثمة علاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الآخر الا على نحو احتمالى بحت .

أما فى فلسفة هگل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر - كما يرى سارتر - على أنها علاقة داخلية . وليس أدل على ذلك من دراسة هگل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع . ان كلا من الأنا والآخر يسعى - فى فلسفة هگل - الى أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر . فالعلاقة هنا هي علاقة داخلية ، الا أنها تظل مع ذلك - وكما يرى سارتر - علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة .

أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة الى مجال الوجود . وهذا - كما يرى سارتر - هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين . انه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وانما باعتبارها علاقة وجودية . الا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو . وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر ، انه يرى أن هيدجر قد اخفق في مشكلة الآخر ، وأن هذا الاخفاق يرجع الى أن هيدجر لم يبدأ من الكوجيتو ، ولم يستطع بالتالى أن يقيم حساباً للفرد المصنوع الذى أعرفه أنا ، وانزلق الى اللوراء في المثالية آخذا الآخرين على أنهم معطون معى ومندرجون في مركب الأدوات *complexe d'ustensiles* .

سارتر اذن يبدأ من الكوجيتو . واكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا . بل ان اكتشاف العالم وجسدى وأنا نفسى كل ذلك يؤلف تجربة واحدة ، فانا أعانى الآخر - باعتباره ذاتا - على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومولوجية للخجل - عندما يرانى هو على انى موضوع . كأن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود الآخر وانما هي مشكلة علاقتى بالآخر . أما وجود الآخر فليس في حاجة الى برهان ، فاذ لم يكن الآخر حاضرا خضورا مباشرا أمامى وإذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودى فان أى تخمين عنه يكون خاليا من أى معنى ، (٦) . فمن المؤكد أننى لا أخمن وجود الآخر ، ولا أجند في نفسى مبررات للاعتقاد بوجود الآخر ، وانما أجند الآخر نفسه وأقره باعتباره ليس اياى ، أى باعتباره كل من عداى (٧) . وفي عبارة أخرى ان وجود الآخر له طبيعة واقعة لا يمكن لنقاصها أى لرجاعها الى ما هو أقل أو تحليلها الى ما هو أبسط . فانا نلتقى بالآخر ولسنا نؤسس الآخر ، (٨) ، وهذا هو ما يؤكد أن المشكلة هي مشكلة علاقتى بالآخر وليست مجرد وجود الآخر .

I.'Etre et le Néant p. 308.

(٦)

Ibid., p. 309.

(٧)

Ibid., p. 307.

(٨)

والأسس التي يمكننا أن نحاول معالجة هذه المشكلة عليها تنبع من الملاحظة المزدوجة الأولية التالية : أولا ان الآخر لا ينضاف الى كما ينضاف موضوع الى آخر في مجموعة collection ، وثانيا ان علاقتنا هي علاقة داخلية ، وهي تشير الى كل totalité (٩) . فما هي هذه العلاقة ؟ يوضح سارتر هذه العلاقة في تحليله العميق لفكرة « النظرة » ، le regard ، حيث يبدو لي الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي أو ملقاة علي ، وحيث يؤكد لي شعوري بالخجل مثلا علاقتي مع الآخر الذي ينظر الي . فما الذي يحدث عندما تقع على نظرة الآخر ؟

أشعر أولا بأن الآخر قد لجأ إليني الى مداره وأصبحت لحدى المواد التي تخص عالمه فحسب والتي تصبح من ثمة كأنها غريبة عني لا أملك إزاءها أي حرية ، وأشعر كذلك بأن عالمي يذوب وينساب بعيدا عني ليؤسس من جديد حول الآخر وبواسطة كان نزيفا قد أصابني .

أما الشعور الأول فناتج عن أن نظرة الآخر قد لحالتني الى شيء من الأشياء ، أي أنها جعلت مني شيئا - في - ذاته وأدخلتني في عالمه كموضوع للنظر والتأمل . فالآخر هو الذي ينظر لي وليس الذي أنظر اليه أنا . انه ذات ولبس موضوعا . فاذا وقعت على نظره بينما أنا مستغرق في عمل ما ، كان أسترق النظر خلال ثقب مفتاح في باب ، عنقذ أعني ذاتي باعتبارها موجودة - لأجل - الآخر . واذن قلنا لست فحسب الموجود الذي كنت إياه ، أي واقعي العارض أو الوجود - في - ذاته الذي هو ماضيني ، ولا الموجود الذي سأكونه ، أي امكانياتي المحتملة ، وإنما أنا أيضا الموجود الكائن - لأجل - الآخر . فالوجود - لأجل - الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي ، ولكنه بعد غامض مبهم غير محدد .

(٩) يلاحظ أن سارتر يصف هذا الكل بأنه غير مجموع المفردات une totalité détotalisée (الوجود والعلم ص ٢٠٩) ، فهو كل لأن كل آخر يجد وجوده في غيره ، ولكنه غير مجموع المفردات لأن الوجود - لأجل - الآخر برفض بتاتا من الآخر . ولئن فيستحيل وجود أي تركيب synthèse جامع totalitaire وموحد unificatrice للآخرين (الوجود والعلم ص ٢١٠) .

والسبب في هذا انغموض هو أن الآخر وعي مثلي ، أي وجود - لأجل ذاته ، يتصف مثلي أولا وقبل كل شيء بالحرية ، ونظرة الآخر تجعلني أكتشف أن حريتي تحددها حريته هو : كائن إذن وجود الآخر وبالتالي نظرتة تغير من مفهوم حريتي - تلك الحرية التي أثبتتها لنفسى باعتبارى وعيا . وقد قبل ذلك أن نظرة الآخر انصببت على إثبات انخراطى في أحد أفعالى ، فهى قد جمعتنى في أحد موافقى ، واستنفدت جميع إمكانياتى الأخرى ، وأحالتنى الى شيء - في - ذاته بدون أى إمكانية أخرى غير حالتى أو موقفى وأنا منح على ثقب الباب ، فهى قد جعلتنى أتجمد في مكانى ، واعتصبت بذلك حريتى ، فجعلتنى عاجزا عن أن أتصرف في هذا الموقف الذى أمسكتنى فيه نظرة الآخر .

ومعنى ذلك أن نظرة الآخر أوجبت لى وجودا غير وجودى الأصلي ، أى وجودى - لأجل - ذاتى ، هو وجودى - لأجل - الآخر ، أى وجودى كما يراه الآخر . إذن فبين هذين للبعدين ، وجودى - لأجل - ذاتى ووجودى - لأجل - الآخر هناك ما يشبه للعمم . وهذا للعمم الذى يفصل بين هذين للبعدين هو حرية الآخر ، كما أن للعمم الذى يفصل بينى وبين نفسى ، أى بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، هو حريتى أنا .

نظرة الآخر إذن أتاحت لحريته أن تحد حريتى ، وأن توجد بعدا آخر لوجودى لا أستطيع رؤيته لأنه خارج عنى وخاص بالآخر . وهذا للبعد الخارج يجعل منى كائنا مكتملا متجمدا فى ذاته ، كان حياتى قد نمت وانتهت كل إمكانياتى ولم يعد ثمة مجال لحريتى ، وكان نظرة الآخر هى موتى أنا ، لأن الموت هو الذى يجعلنى نهائيا شيئا معروضا لنظرات الآخرين دون أى سلاح من جانبى . فهوتى هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر ، أى أنه انتصار لحريته على حريتى .

أما الشعور الثانى فهو ناتج عن أن نظرة الآخر تسرق منى عالمى وكان كل ما كان يحيط بى من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيى قد اختفى من مجالى ولنزلق نحو الآخر ليندرج فى عالمه . هذا العالم الذى كان موجودا بواسطتى ولأجلى أصبح موجودا بواسطة الآخر وداخل تصوراتة وضهر غاياته . مثال ذلك إذا كنت جالسا فى حديقة عامة أتأمل المشى

الأخضر المحفوف بالأزهار والتمثال الذى ينتصب فى وسطه والرجل للسائر هناك يقرأ فى كتاب ، وأضفى بوعى معانى لكل ما أرى ، اذ كل ما أرى ليس الا موضوعات أستطيع أن أعطيها أسماء ، كأن أقول رجل قارئ ، كما أقول حجر - أبيض أو مطر - خفيف . ثم اذا حدث فجأة أن ترك الرجل كتابه ونظر لى والى المشهد الذى كان أمامى فان للشهد كله ينهار وينساب عن وعى لينتظم من جديد بالنسبة لوعى الآخر . فنظرة الآخر تسرق منى المشهد كله بل تسرقنى أنا أيضا لأننى أصبح جزءا من المشهد بالنسبة لهذا الوعى الغريب الجديد . وكل شىء فى هذه اللوحة - بما فى ذلك أنا - يكتسب دناه بالنسبة لى هذا الآخر الذى ينظر لينا .

خلاصة الأمر انى هى أن نظرة الآخر تحجرنى من جهة ، وتسرق منى العالم من جهة أخرى ، أى أن الآخر ليس هو فحسب ذلك الذى يبدد عالمى ويسرقه منى ، وليس هو فحسب ذلك الذى أنظر ليه والذى فى نفس الوقت ينظر مثلى الى نفس الموضوعات التى أنظر أنا اليها ويضفى عليها نوعا من الغياب بالنسبة لى - ليس الآخر هو كل ذلك فحسب وانما هو مع كل ذلك وقبل كل ذلك هذا الذى ينظر لى والذى يجعلنى غير منيع لأنه يجعلنى مكشوفًا ومرئيا .

وعن طريق هذا الآخر أعى نفسى بوصفى موضوعا للوعى غير المتأمل *la conscience irréfléchie* . ذلك أننى لا أصبح موضوعا

الا حين أتكلم على ذاتى وأتأملها . أى حين أكون متأملا منعكسا على ذاتى . أما الوعى غير المتأمل فهو وعى بالعالم ، ولا يمكن أن أكون بالنسبة له الا باعتبارى موضوعا من موضوعات العالم . ولكن ها هى ذى نظرة الآخر تغير من الأمر فتجعل منى موضوعا بالنسبة للوعى غير المتأمل . كأن إنى نظرة الآخر قد أدخلت بين الوعى غير المتأمل أى الذى

هو وعى بالعالم - وبين الوعى المتأمل *la conscience reflexive*

أى المنعكس على ذاته - أدخلت بعدا جديدا من أبعاد وجودى . هذا البعد الجديد هو حضورى باعتبارى موضوعا للآخر ، وباعتبارى فرارا من نفسى ذاتها . وهذا يعنى أننى أصبح فجأة ، بسبب وقوع نظرة الآخر

على ، حاصلًا على وجود جديد هو وجودى - لأجل - الآخر ، وواعيًا بهذا الوجود ، أى بنفسى من حيث هو مجرد موضوع واقع تحت نظرة الآخر . وهذا الوجود الذى أكونه يحتفظ بتنوع من الغموض وعدم التحدد بحيث لا أستطيع للتكهّن بمعاله أو بما له من إمكانيات ، وذلك لأننى من جهة لا أستطيع معرفة الآخر ، ولأن الآخر من جهة أخرى حر وحرية تتعالى على وجودى بوصف هذا الوجود موضوعا لحرية الآخر . وبعبارة أدق أن ما فى وجودى - لأجل - الآخر من غموض وعدم تحدد يكشف عن حرية الآخر . وهذا للوجود - لأجل - الآخر هو الذى يحد حريتى : أنه وجود خاص بى ولكنّه متوقف على حرية الآخر . كان هناك بعدا لوجودى أنفصل عنه بنوع من العدم الأصلى - وهذا العدم هو حرية الآخر .

حرية الآخر إذن تغير من مفهوم حريتى . فهى تجرد إمكانياتى ، وأشعر عندئذ أن إمكانيات الآخر تتجاوز إمكانياتى وتتعالى عليها . ونظرة الآخر لا تقتطعنى من العالم بل هى تنصب على وأنا فى العالم ، فهو يرانى « نحنيا - على - ثقب المفتاح » . وأى تغير فى وجودى بسبب هذه النظرة يتضمن تغيرا فى إمكانياتى وفى موقفى وفى عالمى وفى الموضوعات التى كانت متركزة حولى . فإمكانياتى ليست إلا احتمالا فحسب لأن هذه الإمكانيات تحدد بواسطة الآخر . فمثلا إمكان أن أحاول الاستخفاء فى ركن مظلم يتحدد بما لدى الآخر من إمكان إضاءة الركن . كان الآخر عو موت لإمكانياتى . وهو كذلك سبب التغير فى موقفى بحيث لا أعود سيّدا للموقف بمجرد أن تقع على نظرتي (١٠) ، بل أصبح موضوعا لما يضيف على من أحكام دون أن أستطيع معرفة هذه الأحكام أو التصرف حيالها . والمظهر الذى يضيفه ظهور الآخر على موقفى يفر منى لأنه لأجل الآخر ، بحيث أكون كائنًا محروما من القدرة على الدفاع إزاء حرية الآخر . وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما نقراءى للآخر ، وذلك من حيث أن وجودى يعتمد على حرية الآخر التى ليست حريتى والتى هى شرط لوجودى (١١) . بل أن حرية الآخر تضعنى فى حالة من الخطر الدائم وذلك بسبب خوفى من أن يتخذنى الآخر أداة لتحقيق إمكانياته وغاياته التى أجهلها .

يتضح إذن مما سبق أولا أن نظرة الآخر ، بحسب المنهج الفينومولوجي الذي يقضى بالبده من الكوجيتو ، تشير من جانبي انفعالات معينة ، وأن هذه الانفعالات ترجع الى الاحساس بالوجود في خطر لزاء حرية الآخر ، أو الى الاحساس بأننى ما أكونه لأجل الآخر ، أو الى الاحساس بأن كل إمكانياتى تقلت من يدي وتحدد حسبما يشاء الآخر .

ويتضح ثانيا أن هذه النظرة تسلب منى حريتى ، وذلك لأنها تحجرنى في موجود ، دون أن أستطيع تحديد ما هو هذا الموجود بالنسبة للآخر ، وماذا يصنع الآخر منه ، وما هي الإمكانيات التى يمنحها له . كائى موجود لا أعرفه ، موضوع حيث لا أعلم ، وفي عالم ليس عالى . وكائى في خطر لا أعرف أى وجه يديره للعالم - حيث أكون موجودا - نحو الآخر . (١٢) ومع ذلك فهذا الموجود هو حقيقة أنا ، بمعنى أنه بعد حقيقى من أبعاد وجودى هو وجودى - لأجل - الآخر .

ويتضح ثالثا أن نظرة الآخر ومعاناتى لهذه النظرة لا تحض نزعاً للسوابسية فحسب ولكنها تسحقها ، وذلك لأننى ، اذ تقع على نظرة الآخر ، أعانى موضوعيتى الخاصة بى ، وفي هذه المعاناة أعانى ذاتية الآخر - أى في تحطيم ذاتيتى أنا - الأمر الذى لا أستطيعه اطلاقاً أثناء بقائى ذاتا وهو موضوعا لى . وكذلك أعانى في نفس الوقت حرية الآخر اللامتناهية . ويلاحظ أن هذه الحرية هي الشئ الوحيد الذى يحد من حريتى ويجمد إمكانياتى . أما للعوائق والعقبات المادية فلا يمكنها اطلاقاً أن تجمد إمكانياتى ولا أن تجعل لها خارجاً *un dehors* : فليس بقائى مثلاً في البيت بسبب المطر مثل بقائى بسبب منعى من الخروج ، اذ في الحالة الأولى أنا الذى أقرر للبقاء بعد أن أنظر في عواقب فعلتى ، أى أننى أتجاوز المطر كعائق نحو ذاتى نفسها وأجل منه أداة . أما في الحالة الثانية فإمكان خروجى أو بقائى هو الذى تتجاوزه حرية الآخر الذى يمنعني من الخروج . وكل من الأمر والنهى يتطلب منى إثبات حرية الآخر خلال عبوديتى أنا (١٣) .

ويتضح رابعا أن العلاقة التي يقيمها سارتر بين الأنا والآخر هي علاقة
تكشف عن اتجاه مبتكر . ويتلخص هذا الاتجاه في انقلاب رئيسي لوضع
الأنا والآخر : فقبل سارتر كان الأنا هو الذي يعرف الآخر ، أي أن الأنا
كان هو الوجود الإيجابي للفعال بينما كان الآخر موضوع الفعل أي
الوجود المنفعل . أما فلسفة سارتر فقد عكست الوضع حينما جعلت
الآخر هو الوجود الذي يرانى أنا أو الوجود الذي أصبح بواسطته
موضوعا . فالآخر هو الكائن للفعال وأنا هو الوجود المنفعل . وفاعلية
الآخر تكمن في كونه الوجود الذي ينظر الى ، كما أن انفعاليته تكمن في
كوني الوجود المرئي والكشوف .

ولكن هل تظل العلاقة بين الأنا والآخر بسيطة على هذا النحو ؟
إن الأنا ليس هو الآخر . وبهذا السلب ، الذي تقوم به الأنا نحو ذاتها
عندما أقول « أنا لست الآخر » ، يتأسس وجودي ويظهر الآخر . وبعبارة
أخرى لابد للوعي كي يؤسس وجوده ويجعل الآخر يظهر أن ينفصل
بحرية عن الآخر وينزع نفسه منه ، وذلك بأن يختار نفسه على أنه العدم
الذي هو غير الآخر ، ومن ثمة يرتد الى نفسه . إن هذا الانتزاع نفسه الذي
يؤلف الوجود - لأجل - ذاته هو الذي يجعل ثمة آخر . وليس معنى هذا
أنه يمنح للوجود للآخر ، وإنما يعنى فحسب أنه يعطيه للوجود -
الآخر (١٤) . وهذا النمط الجديد للوجود ، وهو وجود للوعي على نحو
أن - يكون - ما هو - ليس - الآخر *être-ce-qui-n'est-pas-autrui*
أو ألا - يكون - الآخر *le-ne-pas-être-autrui* ، هذا

النمط لوجود الوعي ، الذي يتأسس بانفصاله عن الآخر ، هو ما يختاره
الوعي باستمرار حتى يمكنه أن يؤسس نفسه . ولذلك فإن حضور الآخر إزاء
الوعي أمر لابد منه حتى يمكن الوعي أن ينفصل عنه فيؤسس نفسه ويشعر
بوجوده (١٥) . ومعنى ذلك كله يمكن إيجازه في قولنا : « إن الأنا ليس
هو الآخر ، أي أن الأنا يسلب أو يخفى ذاته . وقد رأينا من قبل أن الأنا
يسلب ذاته أيضا إزاء موضوعات للعالم وإزاء ماضيه ، أي إزاء الوجود -

L'Être et le Néant, p. 343-344.

(١٤)

Ibid., p. 344.

(١٥)

في - ذاته . وبعبارة أخرى از الأنا ينفصل عن الآخر وعن الأشياء . ولكن انفصال الأنا عن الآخر يختلف اختلافا جوهريا عن انفصال الأنا عن الأشياء ، إذ أن الأشياء تظل محتقظة بطبيعتها الخارجية ، وهي الوجود - في - ذاته ، أما الآخر فالانفصال عنه هو انفصال متبادل . أي أن علاقة السلب الدلالية بين الأنا والآخر هي علاقة متبادلة (١٦) ، بعكس العلاقة بين الأنا والوجود - في - ذاته . فكل من الأنا والآخر يرفض أن يكون هو الآخر . وكل منهما يحاول أن يؤسس ذاته ذاتا بواسطة تأسيس الآخر موضوعا . وكل منهما يحاول أن يجعل نفسه ناظرا فعلا إيجابيا بأن يجعل الآخر منظورا ومرئيا أي موضوعا منفعا سلبيا . ومعنى ذلك أن الآخر الذي كان ينظر إلى ويحد من إمكانياتي وحريتي يمكنني أن أستدير إليه وألقى عليه نظرتي بحيث تعود حرיתי فتحد من حريته هو . ولئن فكان هناك نزاعا وصراعا بين الأنا والآخر . فكل من الأنا والآخر يحاول أن يسلب نفسه ويفصل عن الآخر كي يشعر بذلتيته . وهذا السلب أو النفي المزدوج (١٧) يحطم موضوعية الواحد أو الآخر ، فإن الاثنين ، الأنا والآخر ، لا يمكنهما أن يكونا في نفس الوقت موضوعين لبعضهما البعض .

فالآخر يفصل نفسه عني بأن يجعل نفسه ذاتا واعية بي بحيث أصبح أنا موضوعا له . ولكنني بدوري أفصل نفسي عن الأنا الموضوعي أي ذاتي التي هي موضوع للآخر ، وذلك بمحاولة أن أكون ذاتا وبناتزاع نفسي من الآخر . فانا إذن لا أمسك بالآخر بطريقة مباشرة وإنما أدركه بواسطة عدم كوني الأنا الموضوعي الذي ينفصل عنه الآخر كي يجعل من نفسه ذاتا . فانا أرفض نفسي تلك التي يرفضها الآخر ، أي نفي « أرفض نفسي المرفوضة » ، (١٨) . ومعنى هذا هو أن ذاتي كموضوع مرفوض من الآخر هي للذات التي أرفضها أنا وأعزلها عن نفسي . ولكن هذا للرفض يعني الإقرار بالآخر وبموضوعيتي للآخر . إن اختفاء الأنا المرفوض يعني اختفاء الآخر . فلا بد إذ من قبول موضوعيتي للآخر ، أي لابد من قبول نفسي المرفوضة التي

L'Etre et le Néant, p.344.

(١٦)

Ibid., p. 345.

(١٧)

Ibid., p. 345.

(١٨).

يهجرها كل من الآخر والأنا ولا اختفى الاثنان : الآخر والأنا . وهذا القبول الذى يتم خلال عملية الرفض ، انما هو نتيجة لعدم كوني الآخر . اننى أهرب من الآخر بترك ذاتى للهجرة ، أى ذاتى - لأجل - الآخر بين يديه . وانفصالى عن الآخر ، وهو الانفصال الذى يكون ذاتى ، هو فى بنائه افتراض بأن هذه الذات التى انفصل عنها الآخر بوصفها موضوعا له انما هى خاصة بى . وهى لاشئ غير ذلك . ولهذا فان هذه الذات للهجرة والمفوضة ، أى هذه الذات التى يفصل كل من الأنا والآخر نفسه عنها كي يجعل من نفسه شخصا مستقلا ، هى معقد صلتى بالآخر ورمز لانفصالنا المطلق فى آن واحد .

هذه الذات المرفوضة ، أى هذا الأنا الموضوعى الذى يتأسس بواسطة انفصال الآخر ، والذى يكون وجودى - لأجل - الآخر ، هى جانبى الخارجى ، أو هى بعد من أبعاد وجودى ، وليست صورة قائمة فى وعى الآخر . فهى كائن حقيقى ، أو هى وجودى باعتباره شرطا لانيتى *mon ipséité* . ازاء الآخر ولانية الآخر لزائى . لنها وجودى فى الخارج (١٩) . وهذا للوجود فى الخارج ولأجل - الآخر يختلف عن وجودى - لأجل - ذاتى ، فانا لأجل - ذاتى اظل امكانية بحتة ، غير محدودة ، أنفى نفسى الى ما لا نهاية . أما وجودى - لأجل - الآخر فهو وجود منظور من الخارج ، محدود . وهو يختلف كذلك عن الوجود - فى - ذاته : انه وجود يتميز بطابع انفعالى . فنحن نعانى وجودنا - للآخر فى الخوف والخجل والاعتزاز والغرور . بل ان هذه المشاعر نفسها ليست الا طريقتنا الانفعالية فى معاناة وجودنا لأجل - الآخر ، (٢٠) .

فالخوف هو « الاكتشاف الوجلى لموضوعيتى للخالصة البسيطة من حيث تتعداها وتتجاوزها لمكانيات ليست لمكانياتى » (٢١) . « والخجل هو الشعور بالسقوط الأسمى وليس بسبب ارتكابى هذا الخطأ أو ذلك » (٢٢) . انه يتهثل فى احساسى بأنى مكشوف أو عار أمام الآخر . وهذا الإدراك

L'Etre et le Néant. p. 346.

(١٩)

Ibid., p. 348.

(٢٠)

Ibid., p. 348.

(٢١)

Ibid., p. 349.

(٢٢)

للغري هو المعنى الرمزي لسقوط آدم وحواء عقب الخطيئة الأصلية .
وينبغي أن نلاحظ أن ادراك الخجل يعنى ادراكا موحدا لأبعاد ثلاثة في
الوجود : « فأننا نخجل من نفسي إزاء : آخر » (٢٣) . واختفاء أى بعد
من هذه الأبعاد يعنى اختفاء الخجل . أما الاعتزاز بالنفس (٢٤) فهو
لحساس مزدوج الدلالة : فهو يتضمن انفعال للخجل حيث أدرك الآخر
كذات أكون موضوعا لها ، ولكنه يتضمن كذلك انفعال الكبرياء أو
الغرور ، وذلك لأننى أحاول - دون أن أتوقف عن اعتبار الآخر كذات - أن
أدرك نفسي من حيث اننى موضوع يؤثر في الآخر . ففى مثل هذه
للحالة (٢٥) أتخذ من الصفات التى يضيفها على الآخر حين يصفنى مثلا
بالجمال أو بالقوة - أتخذ من هذه الأوصاف سبيلا للتأثير على الآخر على
نحو سلبي بأن أجعله يحس نحوى بالاعجاب أو بالحب . وبهذا أصابق على
كبرى موضوعا وأتطلب من الآخر - من حيث هو ذات وبالتالي من حيث هو
حر - أن يشعر بموضوعيتى . وبهذا أيضا أضفى على الصفات التى يخلعها
على الآخر الموضوعية المطلقة . ولكن هذا الشعور الذى أتطلبه من الآخر
يحمل فى نفسه تناقضا : وذلك لأننى إذ أؤكد موضوعيتى وأحاول
أن أتمتع بهذه الموضوعية ، أسعى لى الآخر الذى يحمل مفتاح موضوعيتى ،
وأحاول أن أستولى عليه كى يسلمنى سر وجودى ، وهذا هو الغرور .
فبمقتضى الغرور أحاول أن أستحوذ على الآخر ، وبالتالي أن أجعل منه
موضوعا ، كى أبحث فى صميم هذا الموضوع ، وأكتشف فيه موضوعيتى
الخاصة ، ولكن بمجرد أن أجعل من الآخر موضوعا أكون قد جعلت من نفسى
مجرد صورة فى صميم هذا الآخر الموضوع . وعندئذ يقبذ وهم الفزع
ولا أعود أدرك نفسى فى هذه الصورة التى تصبح من خصائص الآخر
الموضوع .

هذه الحالات الانفعالية : « الخجل والخوف والاعتزاز بالنفس هى أدن
انفعالاتى الأصلية - لأنها ليست إلا للطرق المتنوعة التى أعرف بها الآخر
كذات بعيدة المنال . وهذه الانفعالات تطوى فى ذاتها ادراكا لانييتى يمكن

L'Etre et le Néant p. 350.

(٢٣)

Ibid., p. 351.

(٢٤)

Ibid., p. 351 & 448.

(٢٥)

وينبغي أن يكون بمثابة دافع لأن أجعل من الآخر موضوعا ، (٢٦) .
فما هو الآخر باعتباره موضوعا لي ؟

لأنه ليس تجريدا موضوعيا خالصا وإنما هو ينبع أمامي ومعه دلالاته
للخاصة . فهو مركز محسوس حوله عالم بأكمله ، إلا أنه موضوع داخل عالمي ،
أرتبه كغيره من الأدوات الموجودة في العالم بحسب غاياتي وإمكانياتي . أنه
تجاوز ونا أدركه من حيث هو كذلك ولكنني أدركه في نفس الوقت على أنني
أتجاوز ما أعتبر متجاوزا قد تم لي تجوزة *transcendance transcendée* .
وأنا أستطيع أساسا أن أفسر الآخر كموضوع ولكن لا شيء في موضوعيته يحيل
إلى ذاتيته التي هي أساسا وراء المعرفة وخارج العالم وليست شيئا .
وذلك لأن ظهور الآخر كموضوع يعني لاختفاء بل لبادء الآخر كذلك . فالآخر
كموضوع والآخر كذلك ليس بينهما أي لحالة ، أي أن الواحد لا يحيل إلى
الآخر ولا يكشف عنه . ولكن أهم ما في الأمر هو أن الآخر كموضوع يمكن أن
يتحول إلى ذات ، - وهنا يكمن الخطر ، إذ ليس في وسعي أن أوفق بين
الآخر كذات والآخر كموضوع أو أن أرفض كليهما . وليس في وسعي أن
أبقيه موضوعا على الدوام . إن الموتى فقط هم موضوعات دائمة .
أما الآخر كموضوع فيظل مصدر خطر بالنسبة لي ، أتوجس منه لأنه قد
يتحول فجأة إلى ذات تنظر إلى ، تسلبني عالمي وتسلبني حريتي . لذلك
يهمني أن أسعى دائما للابقاء على الآخر في موضوعيته ، بل إن علاقتي
مع الآخر تقوم أساسا على حيل أحاول بموجبها أن أجعله يظل موضوعا .
إلا أن هذه الحيل - رغم ذلك - لا تجديني شيئا ، إنها لا تقيني خطر
الآخر ولا تجعلني بئامن من نظرتي ، فإن هذه النظرة - نظرة الآخر -
قد تتجه نحوي وتقع على فتنها ركل حيلي ونكل محاولاتي ، ويعود الآخر
ذاتنا تجعل مني موضوعا في مجال إدراكه . لهذا لا يمكنني أن أطمئن
أو أن أشعر بالدعة حين يكون الآخر موضوعا ، وإنما أظل معه في صراع
دائم : « إن للصراع هو للعنى الأصلي للوجود - لأجل - الآخر » . (٢٧) .

ثانيا : العلاقات بين حرية « الأنا » وحرية الآخر

رأينا أن جوهر العلاقات بين الأنا والآخر هو الصراع . وهذا للصراع يأخذ أنماطا وأشكالا مختلفة لكنها جميعا لا تتيح مجالا لأى مخرج وإنما تثقل بالأنا من فشل الى فشل دون أى توقف . وسارتر في عرضه لهذا الصراع وفي كشفه عن أنماطه المختلفة يعرض تحليلا دقيقا وعميقا ومتشعبا للكثير من دوافع للنشاط الانساني . ولكن أهم ما في الأمر هو أن هذا للنشاط الانساني مهما اختلفت دوافعه إنما يرتد في نهاية الأمر الى ما يدور بين حرية « الأنا » وحرية « الآخر » من صراع ونزاع .

فقد رأينا أن الآخر ولقس لا تبرير له ولا مفر منه ، وأن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر تتمثل في نزوع كل منهما الى اعتبار الآخر موضوعا وليس ذاتا والى أن يحقق لنفسه بالتالى وجود « الذات » . فكما أحاول أنا للتخلص من قيد الآخر كذلك الآخر يحاول أن يتحرر من قيدي . وكما أحاول أنا أن استعبد الآخر كذلك يحاول الآخر أن يستعبدنى . ومعنى هذا أن العلاقات بيننا هي علاقات متبادلة . وهي تتضمن مجموعة من المحاولات يلجأ إليها « الأنا » أو « الآخر » للانتصار على حرية الآخر . ولذلك فإن سارتر يقتصر على دراسة للعلاقة بين الأنا والآخر ، أعنى لابتداء من « الأنا » نحو « الآخر » .

وجود « الآخر » يثير لدى الأنا موقفين متعارضين (١) : فاما أن

(١) ينبغي أن نلاحظ :

أولا : أن هذين الموقفين للتعارضين لايحضان في آن واحد وليس يتم أحدهما أولا ثم أحاول بعد ذلك للموقف الثانى ، وإنما فشلت المحاولات التى يتضمنها أحدهما يثير للموقف الآخر - كما سيتضح من هذا الفصل .
وثانيا : أن هذا بالتالى لا يعنى أن ثمة جدلا في علاقة الأنا بالآخر ، وإنما هي علاقة دائرية ، وذلك لأن كلا من هذه المحاولات يعنى ويتضمن غيرها . وبعبارة أدق « كل منهما موجود في الأخرى ويسبب موت الأخرى =

(١٢ - فلسفة جان بول سارتر)

لتجبه لى الآخر بوصفه ذلنا حرة تؤسس وجودى - فى - ذاته وأحاول أن أستولى على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حريته ، وبهذا أكون أنا أساسا لنفسى . وبعبارة أخرى أحاول أن أبتلع تجاوز الآخر دون أن أنزع عنه تميزه بالتجاوز (٢) . وهذا هو الموقف الأول . ولما أن أحاول انكار هذا الوجود الذى يضيفه على الآخر من الخارج ، أى أن استدير نحو الآخر كى أضيف عليه بدورى الموضوعية بما أن موضوعية الآخر تعنى تحطيم موضوعيتى لأجل الآخر . وبعبارة أخرى أحاول أن أتجاوز تجاوز الآخر (٣) . وهذا هو الموقف الثانى .

فى الموقف الأول أتطلب من الآخر أن لا يعود يستعمل حريته الخاصة كى يفسد وجودى وإنما كى يؤسس وجودى . ولذلك فأنا أسعى الى أن أغريه فى تجاوزه وأجعله يبتغىنى بملء حريته باعتبارى تحديدا لهذه الحرية . وهذا يعنى اننى أحاول أن أجعل نفسى محبوبا من الآخر ومن ثمة يؤسسنى كنوع من المطلق وكقيمة مطلقة . وفى الموقف الثانى أريد الغاء حرية الآخر بطريقة بسيطة لكى لا يكون ثمة ما أخشاه منها . ولذلك فأنا أسعى الى أن أسجنه فى واقعه العارض وفى جسده . وهذا يعنى اننى أريد امتلاك حريته خلال امتلاكى للكامل لجسده . وهذان الموقفان باعتبارهما محاولات الأنا لحل لشكال وجود الآخر تعنيان أن الأنا ينخرط فى نشاط انسانى معين تجاه الآخر . وتفصيل ذلك يقتضى أن ننظر فى كل موقف على حدة .

أما الموقف الأول : فيعنى أن ينخرط الأنا فى الحب . فعن طريق الحب أحاول تهتل حرية الآخر وامتلاكها باعتبارها حرية . ان حرية الآخر هى ما يفصله عنى وما يجعل منى موضوعا بحيث يتكشف ظاهرى للآخر .

= بحيث لا نستطيع إطلاقا أن نخرج من الدائرة ، (الوجود والعدم ص ٤٣٠ - ص ٤٣١) .

وثالثا : ان ليس هناك لذن ما يبرر البدء بدراسة موقف دون الآخر . ولذلك فان اختيار البدء بأحد الموقفين هو لختيار عسفى كما يقول سارتر (الوجود والعدم ٤٣١) .

L'Etre et le Néant, p. 430.

(٢)

Ibid .p.430.

(٣)

وفي الحب أسعى لامتلاك هذه الحرية (٤) فأتطلب من الشخص الذي أحبه أن يوجد فحسب ليختارني كموضوع ، فان هذا يعنى أن وجودى يستمد كيانه من الآخر . بذلك لا يكون وجودى مجرد واقع *de facto* غائض عن الوجود *de trop* . (٥) بل أشعر بأنه وجود مبرر *de jure* وأنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر برمتها . وبعبارة أخرى ان جوهر الحب هو رغبتى وشروعى لأن تكون محبوبا من الآخر . ومعنى هذا هو أنني أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر - لا أن أحيله الى شيء ، بل أن أصبح أنا شيئا لهذا الفاعل الحر ليختارنى بملء حريته . ولذن فالمثل الأعلى الذى يصبو اليه من يحب هو أن يكون مختارا بحرية من محبوبه . عنئذ يشعر بحرية الآخر وبأنه يمتلك هذه الحرية ويشعر كذلك بأن وجوده ضرورى لمن يحب وبأن حاجة الآخر اليه تكسب حياته معنى وتضفى على وجوده تبريرا . كان لذن غاية الحب هي استيلاء المحب على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية . ان حرية الآخر هي ما يؤسس موضوعيتى وماهيتى فاذا استطعت أن أمتلك هذه الحرية فاننى أصبح أساسا خالصا لذاتى وتبريرا لها .

تلك أذن هي غاية الحب - فكيف يحاول المحب تحقيق هذه الغاية ؟ يسعى المحب لتحقيق هذه الغاية بأن يجعل ذاته موضوعا جديرا بأن يفرى الشخص المحبوب ، أى موضوعا جديرا بأن يسحر المحبوب ، بحيث يحل مكان العالم كله ويساوى لديه للعالم كله . وهنا يأتى في مفهوم سارتر نور اللغة . ذلك أن اللغة ليست ظاهرة تنضاف على الوجود - لأجل - الآخر ؛

(٤) امتلاك حرية الآخر خلال الحب يعنى لدى سارتر امتلاكها مع بقائها حرية (الوجود والعدم ص ٤٣٤) . ولذلك فان العاشق لا يبغى استعباد معشوقه بل يأبى ذلك . ولكنه من جهة أخرى يأبى أيضا أن تظل حرية الآخر غير خاضعة له . وهذا يفسر لنا أولا احساس الغيرة الذى يشعر به العاشق طالما يشعر بأن المعشوق لازل يملك حريته ، ويفسر لنا ثانيا ضيق الزوج لأن الزواج بعد كل شيء هو خضوع للزوجة بقوة القانون أو هو امتلاك الزوج لحرية الزوجة امتلاكا قانونيا بينما الحب هو اختيار متجدد ومستمر . ويوضح لنا سارتر هذه الأفكار باقتباسات رائعة من الأديب الفرنسى وبالعبارات المستخدمة بين المحبين في الحياة العامة (الوجود والعدم ٤٣٤) .

وانما هي أساسا الوجود - لأجل - الآخر ، فان ظهور الآخر باعتباره نظرة تنصب على الأنا يجعل اللغة تظهر باعتبارها نفس وجود الأنا كموضوع ازاء الآخر . وليس يقصد باللغة للنطق فحسب وانما أيضا جميع مظاهر التعبير (٦) سواء أكانت بالكلام أم بالإشارة أم بالتزيين والتبرج ، كما أنه ليس هناك أى صيغة لاغواء الآخر سوى للغة بهذا المعنى للواسع . فعن طريق اللغة يقدم للحب أحسن الوعود لأن يلبي رغبات المحبوب . ولكنه لا يجرى كيف سيأخذ الآخر المحبوب لغته وكيف سيفسرهما . فاللغة أيضا مثل الجسد لها ظاهر مغلق دون الأنا .

في الحب اذن يسعى الأنا لأن يغري الآخر وأن يسحره . وهو يستخدم في هذه المحاولة اللغة بمعناها اللواسع وبجميع مظاهرها ، ويحاول أن يكون موضوعا جديرا باغواء الآخر . وهنا نتساءل هل يمكن للأنا أن يصيب في هذه المحاولة أى نجاح وأن يلاشى بالتالى ما بين حرية الأنا وحرية الآخر من صراع ونزاع ؟ ان الحب هو في جوهره ليس الا رغبة من جانب المحب لأن يكون هو نفسه محبوبا من الطرفين : الأنا والآخر . وهنا ينعقد التناقض مرة ثانية قاضيا بالفشل على هذه المحاولة لحل الصراع بين الأنا والآخر . فالآخر لا يستطيع أن يحبني باعتباري موضوعا وانما يستطيع فحسب ان يحبني باعتباري ذاتا . وهذا يعني أن على حرية الآخر أن تتجه الى حريتي الخاصة . وهو لكي يفعل ذلك ينبغي أن يجعل نفسه موضوعا لي - موضوعا يكون لي بمثابة للعالم كله ويستطيع اغرائي . فالآخر كذلك لكي يمكنه أن يحبني ، ينبغي أن تستغرقه الرغبة في أن يكون محبوبا مني . كان اذن ما أردته وسعيت اليه هو أن تجعل مني ذات الآخر موضوعا مطلقا بينما كل ما حصلت عليه هو أن ذات الآخر قد أحالتني الى ذاتيتي الخاصة . وبمجرد أن تحققت رغبتي الأولى ، أى بمجرد حصولي على أن أكون محبوبا ، فان الآخر الذي يحبني يكون قد فقد قدرته على أن يبررني وأن يؤسسنى . فهو يشعرني بالتالى بأنني ذات ولست موضوعا ويحيلني الى ولجبي بأن أجعل نفسي موجودا لأجل ذاتي . هكذا حاولت أن أكون موضوعا للآخر ، وهكذا لم يكن لمحاولتي أية جدوى ، فان الآخر قد أحالتني الى ذاتيتي غير القابلة

• للتبشير (٧) •

وبعبارة أخرى إن كلا من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوع انغراء للآخر ، ويتطلب أن يوجد الآخر فحسب من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع • وذلك لأن فعل الحب هو في جوهره شروع لأن يجعل المرء ذاته محبوبا • ولتحقيق هذه الغاية ينبغي على المحب أن يخفض العالم الى الشخص المحبوب والى نفسه وأن يجعل وجود الآخر قائما فحسب لكي يؤسس موضوعية الأنا ، بذلك يعطيه الآخر أعنا وتبريرا لوجوده في ذاتيته ، ويكون الأنا للآخر قيمة مطلقة والعالم بأجمعه • ولكن تحقيق هذه الغاية يعنى بالتالى أن المحب يظل واعيا لصفته كفاعل بينما الآخر لا يتنبه لذلك • وبما أن الحب هو شروع متبادل من الطرفين فإن الآخر كذلك يسعى لتحقيق نفس الهدف ، فيحاول أن يجعل منى ذاتا تختاره هو كشيء أو كموضوع • واذن فكل من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوعا يمتلكه الآخر • وهذا بالذات هو منشأ التناقض الذى يقضى بالفشل على هذه المحاولة ، فإن كلا من محاولة الأنا أو الآخر تتضمن وتعنى تحطيم محاولة الآخر • هذا الفشل « وما يصاحبه من غضب ، هو الذى يجعل الأنا أو الآخر ينحرف الى المازوكية حيث يحاول أن يوضح objectiver نفسه بعنف ، بل أن يؤذى نفسه ويشوهها أمام الآخر حتى يأسر انتباهه ويملا أفقه •

اذن فالمازوكية هي محاولة أخرى يلجأ اليها الأنا بعد فشل المحاولة الأولى ، أى محاولة الحب ، لفض النزاع بين حرية الأنا وحرية الآخر • وفي هذه المحاولة الثانية ، أى فى المازوكية ، يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ، ويستخدم فى هذه المحاولة حريته لأن يسلب الحرية من نفسه • ان الأنا يسعى بذلك الى تلمس اللذة فى التنازل عن حريته لزاء خصم يريده الأنا حرا ، ويحاول أن يشعر بأن الآخر يسوده ويقهره ويتسلط عليه - عندئذ يلتذ باحسانه بانعجوبة التى يفرضها عليه الآخر • ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ الى حرية الآخر لتجعل منه موضوعا أو « وجودا - فى - ذاته » • فالأمر هنا مقروك للآخر لكي يجعل الأنا يوجد • ولكن هل يمكن للأنا تحقيق هذه الغاية ؟

ان هذا المحاولة هي كسابقته مقضى عليها بالفشل ، أو هي تحمل في طياتها فشلها . وذلك لأن الأنا اذ يسعى لأن يجعل نفسه شيئاً بالنسبة للآخر فهو يستعمل حريته الخاصة كذات حرة ، ومن ثم فإن المحاولة التي يبذلها لأن يصبح موضوعاً تحيله بالتالي الى ذات . وبعبارة أخرى ان الأنا يستطيع أن يصبح موضوعاً بالنسبة للآخر ، ولكن لاتمام ذلك لا يمكن أن يكون الأنا موضوعاً بالنسبة لذاته ، لأنه سيظل واعياً بمحاولته لجعل نفسه موضوعاً للآخر . وهو يذهب الى أبعد من ذلك فيستعمل الآخر كأداة أو وسيلة لكي يصل الى غايته . وهذا هو ما يعرضه من جديد على الآخر كذات ازاء موضوع . فالمازوكية هي انن فشل من الأساس ، (٨) .

الفشل انن هو مصير هذه المحاولات جميعها . حقيقة أن المازوكية يمكن اعتبارها من وجهة النظر الأنطولوجية محاولة أقل طموحاً من محاولة الحب ، اذ في المازوكية تسعى الذات لتكار ذاتيتها الخاصة بينما في الحب تطمح لأن تبررها باعتبارها ذاتاً عن طريق كونها موضوعاً لأجل الآخر . ولكن كلتا المحاولتين ترمى الى الائتلاف بين حرية الأنا وحرية الآخر وكلتا المحاولتين مقضى عليها بالفشل . وهذا يعنى أن الموقف الأول وما يتضمنه من محاولة ادراك الآخر في حريته مقضى عليه بالفشل . لننظر انن في الموقف الثانى .

ولنلاحظ أولاً أن هذا لا يعنى أن أحد الموقفين هو أول وأن الآخر هو ثان ، فان كليهما موقف أصلى تتخذه الذات ازاء الآخر ، أو هو رد فعل أساسى للوجود - لأجل - الآخر (٩) . ولكن لفخاق أحد الموقفين يتيح مجالاً لمحاولة الموقف الثانى . في الموقف الأول حاولت أن أتمثل *m'assimiler* وعى الآخر وحرية بواسطة كونى موضوعاً له وانتهت بى هذه المحاولة - في مختلف الحيل التي لصطنعتها - الى الفشل والافخاق . وفي الموقف الثانى أحاول أن أستدير بمحض حريتى نحو الآخر وأن أنظر إليه أى أنا أنظر نظرتة . ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه في حريته الخاصة ويحاول من صميم هذه الحرية أن يولج حرية الآخر . فالغاية هنا هي أن يقوم الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر دون أن يقضى على

لحدى الحريتين ، وبحيث يبقى بالتالى كل من الأنا والآخر ذاتا فاعلة حرة . ولكن هذه الغاية لا تتحقق أبدا : ان الأنا اذ يوطد حريته ازاء الآخر انما يجعل بذلك من الآخر مجرد موضوع ، ويفقده بالتالى كل حريته وكل فاعليته التى كانت تجعل من الأنا موضوعا . فالغاية هنا تنطوى على تناقض يقضى بامتناعها .

وتفصيل ذلك بلغة سارتر نفسه كما يلى : « اننى أصوب نظرتى بدورى على الآخر الذى ينظر لى ، ولكن للنظرة لا يمكن أن تنظر الى نفسها : فبمجرد ما انظر نحو النظرة فانها تختفى ولا أعود ارى أعينا . فى هذه اللحظة يصبح الآخر موجودا امتلكه ويدرك حريتى . يبدو أن هدفى قد تحقق ما دمت امتلك الموجود الذى لديه سر موضوعيتى واستطيع أن أجعله يعانى حريتى بآلف طريقة . ولكن فى الحقيقة كل شىء قد انخسف ، لأن الموجود الذى يبقى لى بين يدى هو الآخر - موضوع - وهو باعتباره موضوعا ، قد فقد سر وجودى كموضوع ، وهو حاصل على صورة لى خالصة وبسيطة ، ليست شيئا آخر سوى واحدة من عواطفه الموضوعية التى لم تعد تؤثر فى . واذا كان هو يعانى نتائج حريتى وكنت انا استطيع أن أوثر فى وجوده بآلف طريقة واتجاوز امكانياته بجميع امكانياتى ، فان ذلك باعتباره موضوعا فى العالم . وبهذا الاعتبار فهو عاجز فى هذه الحالة عن الاعتراف بحريتى ان خيبة املى كاملة لأننى سميت لامتلاك حرية الآخر ولكنى أدركت فجأة اننى لا استطيع أن أوثر فى الآخر الا من حيث ان هذه الحرية قد انخسفت تحت نظرتى ، (١٠) » .

غاية الصراع اذن - وهى لظهار للنزاع بين حريتين متواجهتين من حيث هما حرية - هى غاية مستحيلة يقضى تناقضها بامتناعها . ولكن الأنا لا يقف عند هذا الحد ، انه لا يركن الى هذه الخيبة ولا يستكين الى اليأس ، وانما يتخذ من فشله نفسه دافعا الى المحاولات التالية وحافزا على اصطناع الحيل المختلفة والتكتيكات المتباينة للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد . فمن طريق هذه الحيل يحاول الأنا أن يحصل على حرية

L'Etre et le Néant, p. 448.

Ibid., p. 448.

الآخر ، باعتبارها حرية كما في الموقف الأول الذي انتهى الى الفشل ، وانما بمحاولة لتقاصها وخفضها الى مجرد جسد . أى بمحاولة الأنا لأن يدين engluer حرية الآخر في جسد الآخر وفي واقعه للبارض . وبعبارة أخرى يسعى الأنا في هذه المحاولة لأن يوقع الآخر في شرك هو جسد الآخر ، وليس جسده هو أى جسد الأنا . والحيل التي يعرضها سارتر في هذا الموقف ويفصل فيها القول هي اللامبالاة والرغبة والسادية والكراهية . فهذه كلها وسائل يلجأ إليها الأنا باعتباره ذاتا ليحرك الآخر باعتباره موضوعا .

فمن طريق اللامبالاة بالآخر l'indifference envers autrui

يحاول الأنا أن يوضع objectiver الآخر . فالأنا في هذه الحالة يرد أخرى يسعى الأنا في هذه المحاولة لأن يوقع الآخر في شرك هو جسد الآخر ، ذاته بنوع من السوابسية العملية . عندئذ يتصرف كما لو كان وحيدا في العالم يتعامل مع موضوعات ووظائف وإدوات ، أعنى أن الأنا يأخذ الآخرين : للذين يقابلهم ، في قدراتهم الوظيفية فحسب ، باعتبار الحفال ليس الا وظيفة الحمل ، وللخادم في القهى ليس الا وظيفة تقنين الطلبات ، والمضمان في القرام ليس الا وظيفة صرف التذكرة وتحصيل الأجرة ، وهكذا ينتكر ضمنا وجودهم الفردي كأشخاص . يقول سارتر : « المس الناس كما المس للجران واتجنبهم كما اتجنب للعولق » ، وحرمتهم الموضوعية لا قيام لها في نظري الا بنسبة خصومتهم نحوى leur coefficient d'adversité .

بل انهم لا أتصبر أنهم يستطيعون النظر لـ : ، (١٤) . بذلك أشعر لا بالخياء الخجل ، إنما أكون بعكس ذلك في حالة من الهناء والراحة l'aisance .

هذه المحاولة أيضا مقضى عليها بالفشل لأنها كجميع المحاولات السابقة تتضمن احباط نفسها . وذلك لأن الأنا اذ يهمل الآخر فانه يدعى لنفسه بأنه غير مرئى ، ولا يستطيع بالتالى أن يتخذ لنفسه أى تصرف دفاعى اذ ما انصبت عليه نظرة الآخر . ان نظرة الآخر يمكن في أى لحظة أن تنصب على فتحطم اتخذاعى بفكرة انغزالي ، واهمالى للآخر يعنى أننى لا أحاول أن أحمى نفسى ازالة للخطر من التعرض لحرية الآخر . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ان اللامبالاة تعنى أننى لا أقدر وجود الآخر كذات حرة . . ان الآخر من حيث هو نظرة ملقاة على يختفى ، ويختفى بالتالى وجودى كموضوع له . . اننى أصبح فحسب ذاتا لا مبررة ، وينحصر وجودى فى هذا السعى الدائب نحو « الوجود » فى - ذاته - ولأجل - ذاته ، الذى لا سبيل الى بلوغه . . اننى أظل ان ذاتا حرة لامبررة ولا أحاول أن استخدم حرية الآخر - لأن الآخر قد لختفى - لأكمل وجودى الخاص ولأعطى لى نفسى تبريرى الخاص بوجودى .

واذن فهذا السعى من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع ان يحقق هدفه ، وينتهى بمقتضى ما فيه من تناقض الى الفشل . . وهذا الفشل هو ما يفسح بالتالى مجالا لمحاولة أخرى يكون فيها العدوان أشد وأقوى . . فى هذه المحاولة الأخرى يسعى الأنا ، لا لى مجرد تجاهل حرية الآخر ، وإنما الى أن يأسرها ويستحوذ عليها . . وقد يقتضى ذلك منه أن يحاول ملاشاتها . . والصيغة التى تتم خلالها هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية (١٢) . . فعن طريق الرغبة الجنسية يسعى الأنا لى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حريته ، والى أن يمتلك هذا الجسد ، فيكون قد امتلك ضمنا حرية الآخر . . ومن أجل تحقيق هذه للغاية يحاول الأنا - عن طريق التماس المادى - أن يجرد الآخر من ذكرته ومن مهمته الاجتماعية ، بحيث يشعر الآخر ان حريته ، التى كانت تفيض حوله ، قد حلت فى جسده ، وكأنما هو حبيس فى نطاق هذا الجسد مسحور به ، وبحيث يشعر الأنا ان الآخر قد استسلم له ، وبأن حريته - أى حرية الآخر - قد أصبحت عاجزة عن أن تفيض أو تقلت ، فهى قد تماسكت وتجمدت فى جسده . . هذه - عند سارتر - هى غاية الرغبة وهدفها . . إلا أن الرغبة تنتهى به كغيرها من المحاولات السابقة - وبمقتضى ما تقتضيه من تناقض - الى الإحباط والفشل . . وعندها تلتمس بها محاولة أخرى هى السادية كما للفتة عند فشل الحب محاولة المازوكية . . فالسادية هى المجال الذى يفيض اليه فشل الرغبة . . وكلا الموقفين ، السادى

(١٢) راجع دراستنا التفصيلية لكل من الرغبة والسادية فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

والجنسى ، يسعى الى هدف واحد هو أن يطابق الأنا بين حرية الآخر وجسده أى جسد الآخر وأن يمتلك هذه الحرية المتجسدة . الا أن السادية تسعى الى تحقيق هذا الهدف دون أن يفقد الأنا حرية الخاصة به . ومن هنا كان التجاء الأنا الى استخدام جسد الآخر كأداة وكموضوع في نفس الوقت والى استعمال العنف والتعذيب . انه يستخدم جسد الآخر كأداة حتى لا يلجا الأنا الى جسده الخاص به وحتى لا يفقد بالتالى حرية . وهو يعذب الآخر ويذله حتى يجعل منه شيئا بذيئاً لا يثير لدى الأنا رغبته ولا يفقده بالتالى حرية .

ان ما يسعى اليه الأنا للسادى ليس هو إلغاء حرية الآخر الذى يعذبه الأنا بسلوكه السادى ، وانما يرمى ، بعكس ذلك ، الى جعل هذه الحرية تتطابق بحرية مع الجسد المعذب . ولذلك فان لذة السادى تكمن في خضوع فريسته أو لبائها ، اذ ان الإباء أو الخضوع بعد كل شيء انما هو فعل تلقائى يتم اختياريا ، أى يتم بحرية الآخر الذى يقع عليه التعذيب ، ويظهر حقيقته الانسانية أى كوعى حر . ان الآخر هو الذى يقرر بحريته اللحظة التى يقدر فيها أن ألم للتعذيب لم يعد يحتمل . وهنا تكمن لذة الأنا السادى الذى يوقع التعذيب ، فهو يلتذ من هذا الموقف المتناقض والمزدوج الدلالة ، اذ من جهة هو الذى بتعذيبه للآخر يحتم عليه الخضوع ، ومن جهة اخرى هذا الخضوع للمحتوم يتم بحرية الآخر وقبوله . فهذه الحتمية والحرية أو بعبارة أخرى هذا الاقتناع بواسطة العنف ، هو ما يحاول الانسان السادى أن يحققه وأن يلتذ به . ولكن هذا الموقف ذاته ، بما يتضمنه من تناقض ، يقضى على هدف الأنا السادى ، لأن غاية هذا الأخير كانت في أن يمسك الآخر باعتباره حراً متلبساً بالحرية ، أى أن يستولى على صميم حرية الآخر ، بينما لم يبق له التعذيب من الآخر الا شيئاً مغنياً مأخوذاً تحطمت حرية ، أو لحماً بذيئاً كأنه شيء ساكن خال من الحرية .

واذن فجميع هذه المحاولات تحمل في طياتها تناقضها وبالتالي تشنها ولحباطها ، بحيث تظل العلامة بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر في صراع مستمر . حقيقة أن لتجاهات الأنا الممكنة تجاه الآخر لا يمكن ن ترد جميعها الى هذه التنوعات التى أوردنا بعضها في الموقفين بما يتضمن كل منهما من حيل ومواقف ، ولكن كل سلوك للناس ، بكل ما فيه من

تعتقدات ، ليس في الواقع عند سارتر الا اعمالا لاتجاعي الحب والرغبة وكذلك لاتجاه الكراهية ، بمعنى ان اشكال السلوك الانساني ، مهما اختلف مظهرها ، فهي تتضمن دلخها بصفة عامة نمطا من انماط للصراع .
وجميع اشكال الصراع او جميع اتجاهات الانا الأصلية ازاء الآخر مقضى عليها بالفشل وبأن تتحرك في دائرة من الاحباط المستمر ، وفي نفس الوقت يكون كل شكل منها مستجيرا ومنميا لشكل آخر دون أن يصل اطلاقا الى تحقيق ما يهدف اليه أي مرماه الأسمى . فالأنا كما رأينا يسعى باعتباره ذاتا لامتلاك الآخر كذات أيضا . وفي هذا السعى اذا ظهر الأنا كذات تجهد الآخر واصبح موضوعا . والعكس صحيح بمعنى أن ظهور الآخر كذات يعنى أن يتحول الأنا الى موضوع عاجز عن الامساك بالآخر . وهكذا لا يمكن للأنا أن يتخذ موقفا ثابتا ازاء الآخر الا اذا استطاع أن ينكشف كذات وكموضوع في نفس الوقت ، الأمر الذي هو أساسيا مستحيل . واذن « فالآخر بعيد المنال أساسيا : فهو يفر مني عندما أسعى اليه ويمتلكني عندما أفر منه » (١٣) .

لا يمكن إذن لحرية الأنا أو حرية الآخر أن تظلا في آن واحد قائمتين كل منهما لزاء الأخرى بوصفها حرية . وأي اخلاق تحاول أن تحترم حرية الآخر احترامها كاملا لا يمكنها أن تصيب في ذلك أي نجاح ، لأن نفس وجود الأنا يفرض حدا على حرية الآخر ، وأي مشروع من مشاريع الأنا يحقق هذا الحد ، أي يحد من حرية الآخر . مثال ذلك اذا حاولت أن احيط الآخر بالتسامح فهذه المحاولة نفسها تمنى أنني أجبر الآخر على أن يعيش في عالم متسامح ، وإن أحرمة بالتالي من فرصة لثناء للخصائص والصفات التي يتطلبها عالم غير متسامح . كذلك في التربية يتم الاعتداء على حرية الآخرين ، فنحن عندما يوكل إلينا تربية غيرنا نخار لهم أسسا وقيما يربون في ظلها، وليس لاختيارنا الحرية لهم الا حدا من حريتهم : واذن فوجود الأنا هو في ذاته ، أي كان سلوكه ، تحديد لحرية الآخر . وعلى ذلك فان احترام حرية الآخر هو قبل لا معنى له : حتى في حالة تصميمنا على احترام هذه الحرية فان كل موقف نتخذه ازاء الآخر سيكون عندئذ اغتصابا لهذه الحرية التي ندعي اننا

نحترمها ، (١٤) . ولا يغير من الأمر لجوء الأنا الى الانتحار (١٥) . فالانتحار بعد كل شيء هو فعل يقوم به الأنا ويتم كغيره من أفعال الأنا في عالم يوجد فيه آخرون . فهو إذن لا يغير من الموقف الأصلي القائم بين الأنا والآخر الذي يتضمن اعتداء من جانب أحدهما على حرية الآخر . ومن هذا الموقف الأصلي تتخذ فكرة الذنب أو الخطيئة جذورها . فكما رأينا الخجل هو خجل إزاء الآخر كذلك يكون للذنب ، فالشعور به هو شعور بالذنب إزاء الآخر . والأنا يعاني هذا الشعور أولا حينما يقع تحت نظرة الآخر ويعاني وبالتالي لفكشافه أو عريه إزاء الآخر كأنه سقوط *déchéance* (١٦) . وثانيا عندما ينظر الأنا بدوره الى الآخر، فان مجرد محاولة الأنا تأكيد ذاته تجعل من الآخر موضوعا وأداة وتسبب بالتسالي للآخر اغترابا أو استلابا *aléanation* . وإذن فالخطيئة الأصلية هي الأصل الذي ينتج عنه بزوغ الأنا أو ظهوره في العالم الذي يوجد فيه آخرون (١٧) .

L'Être et le Néant, p. 480.

(١٤)

(١٥) تتضح فكرة الانتحار اذ قارنا بين الانتحار واللامبالاة ، فكلا الموقفين في علاقة الأنا بالآخر يعني أن أحدهما بوصفه حرية لا يوجد بالنسبة للآخر . وبالتالي لا يمكن أن تظل الخريتان خالصتين نون أن تؤثر كل منهما في الأخرى أي دون أن تكون كل منهما جدا للأخرى . (١٦) وهذا عند سارتر هو معنى السقوط كما يرد في التوبة ، فقبل ارتكاب الخطيئة « كانا كلاهما عريانين آدم وامراته وهما لا يخجلان ، (الكتاب المقدس - سفر التكوين : الأصحاح الثاني ، عدد ٢٥) . ولكن آدم وحواء ارتكبا للخطيئة . فانفتحت أعينهما وعلمتا أنهما عريانان ، (سفر التكوين : الأصحاح الثاني ، عدد ٧) .

(١٧) هنا يلتقي سارتر بصدد هذه الفكرة مع المسيحية ، فالمسيحية ترى أن الخطيئة الأصلية هي الأصل الذي ترتب عليه بزوغ الأنا في العالم الذي يوجد فيه الآخرون ، وهذا البزوغ هو نتيجة للخطيئة الأصلية . وسارتر يذهب الى نفس هذه الفكرة صراحة حين يقول : « إن معزقة آدم وحواء لكونتهما عريانين كانت بعد للخطيئة الأصلية ، (الوجود والعدم ص ٣٤٩) . ولكن سارتر يعود في نص آخر فيقول : « ... الخطيئة الأصلية هي بزوغ في عالم يوجد فيه الآخر ... » (الوجود والعدم ص ٤٨١) . كان الخطيئة الأصلية لا ينتج عنها البزوغ وإنما هي تساوى في جوهرها البزوغ عينه ، وكان هذا البزوغ ليس نتيجة لها وإنما هو عين الخطيئة .

وأيا ما كانت علاقة الأنا بالآخرين فهي ليست الا تنوعات تقوم على هذا الأساس الأصلي وهو قنب الأنا وخطيئته . وهذا الذنب يصاحبه احساس بالعجز عن اصلاحه أو الافادة منه . فالعلاقة بين الأنا والآخر تظل على هذا الأساس في محاولات يائسة تقضى جميعها الى الفشل ويسلم كل موقف منها الى موقف آخر دون أن تشجع في التوفيق بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر . وعندئذ - أى في نهاية هذه المحاولات اليائسة - يقرر الأنا فجأة أن يتخلص من الآخر ويسعى بالتالى الى تحقيق هذا الهدف وذلك بأن يسعى الى موته والى قتله - وهذه هي الكراهية la haine .

في الكراهية اذن يسعى الأنا لليائس الى التخلص من الآخر ، هكذا فعل بول هيلبرت Paul Hilbert في قصة ايروسترات Erostrate من مجموعة الجدار Le Mur (١٨) . وهكذا فعلت استيل Estelle في مسرحية جلسة سرية Huis Clos (١٩) . فكلاهما يريد أن يتخلص من الآخرين وأن يعيش في عالم خال من الآخرين ، وكلاهما كان يسعى الى أن يستعيد حريته بأن يلاشى حرية غيره عن طريق القتل وتحطيم الآخر تحطيمًا كاملاً . بهذا - أى بالتخلص من الآخر - يتخلص الأنا من جانبه الخارجى الذى لا منال له ، أى من وجوده - كموضوع - لأجل - الآخر Son insaisissable être-objet-pour-l'autre .

والكراهية بهذا المعنى يمكن اعتبارها نوعاً من موقف اللامبالاة أو نمطاً جديداً من اللامبالاة ، لكنه ثمت أكثر أثراً وفعالية بحيث يعيش الأنا منفرداً . وذلك أن الأنا إذ يكره الآخر فهو لا يكره فيه صفة أو ميزة كرهية ، وإنما يكره تجاوزه الآخر ، أى ذاتية الآخر التى تؤذى الأنا ، لأنها تجعل منه موضوعاً ، وللتى لا يمكن للوصول اليها أو امتلاكها . ولذلك فهو يسعى لأن يتخلص من هذا الآخر لكي يبقى الأنا مجرد وجود - لأجل - ذاته ، أى - على نحو ما رأينا في الفصل الثانى - مجرد ملاشاة حرة لذاته . فهل يمكن للأنا أن يحقق لنفسه هذه الغاية ؟

للكرامية مرصودة أيضا للفشل وتحمل في طياتها تناقضها كغيرها من مواقف الأنا السابقة . وذلك أولا لأن الكرامية لا يمكنها أن تلاشى الآخرين جميعهم رغم أن هذا هو غايتها . فالآخر الذي يكرمه الأنا إنما يمثل الآخرين جميعهم ، وبالتالي فإن مشروع الأنا لأن يلغى الآخر هو مشروع لافناء الآخر بصفة عامة أي الآخرين جميعهم حتى يستعيد الأنا حريته كموجود - لأجل - ذاته لا كموجود - لأجل - الآخرين . ولكن هنا - أي في هذا المشروع - يكمن فشل الكرامية ، ذلك لأنه ليس في إمكان الكاره أن يلاشى جميع الآخرين . ففي قصة ابيروسترات كان هناك آخرون أحاطوا بالقاتل في القهى بشارع أوديسا (٢٠) .

ولذا افترضنا جدلا إمكان تحقيق هذا المشروع ، أي ملاشاة الآخرين جميعهم ، فإن الفشل مع ذلك يكمن في تناقض هذا المشروع ويظهر من جوانب أخرى . وتفصيل ذلك أن ملاشاة الآخرين هي انتصار لشعور الكرامية لدى الأنا ، وهي تغنى بالتالى لبراك الأنا إدراكا صريحا بأن الآخر سبق أن كان موجودا ثم انتصر عليه الأنا وأزاله - ومعنى أن الآخر كان موجودا هو أن الأنا كان موجودا لأجل الآخر . وهذا البعد من أبعاد وجود الأنا قد تحقق في الماضي وأصبح بالتالى بعدا لا علاج له في الحاضر . فالأنا لا يستطيع أن يجعل الآخر كأن لم يكن . ان الأنا يستطيع فحسب أن يتخلص من الآخر في الحاضر والمستقبل ، أما في الماضي فمحال لأنه تم وانتهى بحيث يستحيل استعادته ، بل ان الأنا في هذه الحالة ولهذا السبب قد فقد كل أمل في أن يغير من وجوده - لأجل - الآخر ، فان هذا اللوجود قد تجبر بواسطة موت الآخر . « فموت الآخر يجعل منى موضوعا لا غير ، مثل موتى أنا تماما ، (٢١) . وهذا هو معنى كلمات ايجست *Egiste* الصارمة لأهالى أرجوس *Argos* في مسرحية الذباب (٢٢) : « ألا تعلمون ان الموتى لا يرحمون ؟ ... لقد أصبح الموتى وكأنهم لم يكونوا ... ولذلك كانوا رقباء أمناء على آثامكم لا يدركهم الفساد » . وهذا أيضا

Le Mur (Erostrate), p. 88 & 89.

(٢٠)

L'Etre et le Néant, p. 483.

(٢١)

(٢٢) الذباب ، الفصل الثانى ، اللوحة الأولى ، المنظر الثانى ص ٤٨ .

Les Mouches, Acte II, Tableau I, Scène II.

هو معنى الحزن الذى يشعر به الابن اذا مات أبوه غاضبا منه أو عاتبا عليه أو لاثما له .

واذن فالكراهية وشروع التخلص من الآخر لا يمكن أن يتحقق ، وأن يسترجع الأنا بالتالى السولبسية بما فيها من براءة مفقودة - وهكذا يظل الأنا مطاردا من الماضى ، وتحقق للكراهية بالتالى .

والكراهية أيضا تخفق من جانب آخر ، وذلك لأن الأنا باعتباره وعيا هو مشروع ممتد فى المستقبل ، وهذا المشروع لا يتم الا بوجود آخرين ، ولذلك لا يمكن للأنا أن يتخلص من هؤلاء الآخرين لأنه فى حاجة اليهم . فشروعه إذن متناقض أو فاشل . وهذا للتناقض هو الذى نجده مثلا فى قصة ايريسترات ، فمشروع هيلبرت هو أن يكون مشهورا - أى مشهورا ازاء الآخرين الذين يريد أن يقتلهم ، ويريد مع ذلك ورغم ذلك بقاءهم من أجل مشاريعه الشخصية . ولذلك لم يقتل نفسه بالرصاص التى أبقاها لهذا الغرض ، وانما أثر أن يستسلم للآخرين ، لأنه أراد أن يعرف ما سوف يقوله الناس عنه . وبعبارة موجزة انه مرتبط بالآخرين الذين يريد أن يتخلص منهم .

الكراهية إذن ، مثل الموقف السابقة ، تنتهى بالفشل والاحباط .
لنها كما رأينا آخر ما يلجأ اليه الأنا فى يأسه من الاقترب من حرية الآخر وهى بدورها ترده الى اليأس والفشل . فماذا يصنع بعد ذلك ؟ ان التراجع عما فى الكراهية من خصب لا يفضى الا الى الانسحاب ثانية الى دائرة الاحباط التى حاول الأنا عبثا أن يتخلص منها . واذن فدائرة الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائمة مستمرة ، ولا يملك الأنا الا أن يدخل فى الدائرة وان يترك نفسه يتخبط بغير تحديد من موقف الى آخر من الموقنين الأساسيين ، (٢٣) .

هذا الصراع يتمثل بصورة عينية قوية رائعة فى مسرحية ستاندر « جلسة سرية . Huis Clos » ، والمسرحية كلها تعرض مواقف فلسفية معينة وتؤكد بصورة رائعة معنى الوجود - لأجل - الآخر ومعنى النظرة ومعنى

الخلج ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر (٢٤) . أنها قصة رجل دو جارسان Garcin وأدراطين هما اينيس Inès واستيل Estelle يلتقون جميعا بعد موتهم في غرفة مغلقة ترمز الى الجحيم . والحوار الذى يدور بينهم يؤكد ما قلناه من أن هدف الأنا هو استعباد الآخر وحرمانه من حريته . وهو يستخدم في هذه المسرحية من أجل تحقيق هذا الهدف شتى وسائل الهجوم والدفاع . ولكن هذه المحاولات جميعا مقضى عليها بالفشل ، ولذلك فنحن مقضى علينا بالتأني أن نعيش في صراع دائم مع الآخرين . واذا فهذا هو الجحيم ان الجحيم هو الآخرون ، (٢٥) .



(٢٤) رغم أننا نحاول أن نعرض لفلسفة سارتر كفلسفة بين الفلسفات ، لا أنه لا يمكن غض النظر إطلاقا عن بعض النتائج الأدبية الذى يتعمد سارتر أن يعرض خلاله تمثيلا عينيا للمعاني الفلسفية . وذلك لأن هذا النتاج الأدبي يوضح - بما يحتويه من أمثلة وإضافات تحليلية - كثيرا من المعاني الفلسفية المجردة .

Huis Clos, Scène V, p. 167.

(٢٥)

ثالثا : العلاقة بين حرية « نحن » وحرية الآخرين ، .

رأينا أن « الجحيم هو الآخرون » وأن « الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائم مستمر » . ولكننا رغم هذه النتيجة التي وصلنا إليها نجد أن ثمة خبرات عينية نكتشف فيها أننا لسنا في صراع مع الآخر بل في اتحاد معه . وعند هذه الخبرات يتأسس وجودنا باعتبارنا « نحن » . وهذا هو الوجود الذي نعبر عنه في الذهن وفي الأجرومية بقولنا : « نحن نقاوم » و « نحن نقهر الخنثى » و « نحن ننظر الى هذا المنظر أو ذاك » . وينبغي أن نلاحظ أولا أن هذه الخبرة هي خبرة لشتاقية وليست أصيلة ، أي أنها متطورة ومركبة للوجود - لأجل - الآخر . فلا يمكن فهمها إلا في نطاق العبارات الخاصة بهذا التركيب الأساسي . وثانياً فإن « نحن » يمكن أن نعانيها كذات حين نقول : « نحن نرى » أو كموضوع حين نقول : « انهم يروننا » . فينبغي إذن التمييز بين هذين الشكلين المختلفين أساساً ، وهما الـ « نحن - ذات » *le « Nous » sujet* والـ « نحن - موضوع » *le « Nous » objet* . وهذان الشكلان يتساوقان تماماً مع الموجود - الذي - يرى والموجود - الذي - يرى . أي أنهما يطابقان أنماط الوجود التي تقوم عليها العلاقات الأساسية بين « للوجود - لأجل - ذاته » و « الآخر (١) » .

وبناء على الملاحظة الأولى ، أي كون هذه الخبرة استباقية قائمة على أساس العلاقة بين الأنا والآخر ، يبدأ سارتر من هذا الموقف حيث يكون الأنا والآخر مرتبطين بأي شكل من أشكال الصراع التي تقوم بينهما . فإذا كان الأنا مثلاً واقعا تحت نظرة الآخر فإن ظهور شخص ثالث *un tiers* يحول الموقف ويحدث تغييراً أو تشكيلاً جديداً في هذا التركيب الأولى . وهذا التحول يتم على أنحاء مختلفة (٢) تعود إلى النمط الذي يظهر عليه هذا الشخص الثالث وإلى توجيه نظره إلى الأنا أو إلى الآخر . ومعظم هذه الأنحاء ينتهي بتأسيس نحن - ذات وبالتالي الهم - موضوع ، أو نحن - موضوع وبالتالي الهم - ذات . هذه التركيبات الجديدة ، يتمثل فيها اتحاد الضمائر الواعية ولكنه اتحاد - بعد كل شيء - على نحو

L'Etre et le Néant, p. 486.

Ibid., p. 487-488.

(١)

(٢)

ما سنرى في هذا المجال - يكمن وراء الصراع • وبناء على الملاحظة الثانية يعرض سارتر في « الوجود والعدم » لنمطين من أنماط الاتحاد هما النحن - موضوع والنحن - ذات • ونحن نجد هذه الخبرات العينية للوجود - مع être-avec بدلاً من الوجود - من أجل l'être-pour في كثير من قصص سارتر ومسرحياته •

أما النحن - موضوع فيظهر على النحو الآتي • أثناء انخراط الأنا مع الآخر في أحد مواقف الصراع ، سواء أكان موقف الحب أم الرغبة ، فإن ظهور شخص ثالث ينظر إليهما يحيلهما إلى موضوع بالنسبة له ، ويضعهما بالتالي في حالة من الخطر ، فيجدان أنفسهما في صورة من التكامل والاتحاد لزاء هذا الشخص الثالث ، إلا أنه اتحاد غير مباشر يجيء عن طريق ظهور الثالث • وبعبارة أخرى إن الأنا يتحد مع الآخر بطريقة غير مباشرة حين ينظر إليهما الثالث • هذا الاتحاد يظهر بطريقة عينية ملموسة في حالات كثيرة ، وهو يتم في الخجل أو الغضب باعتباره اغتراباً أو استلاباً جماعياً لزاء النظرة الغريبة ، فهذا هو حال مجموعة العبيد التي تجدف في المركب حين تزور مركبتهم امرأة جميلة متأنقة وتسير بينهم تنظر كأنهم أجزاء من المركب (٣) • كان اشتراك الأنا مع الآخر في عمل واحد تحت نظرة سيد أو رقيب هو ما يعطى خبرة بالنحن - موضوع • ففي هذه الحالة يتكامل الأنا مع الآخرين والآلات في نظام كلي آلى يتحدد بواسطة هدف ، وتكون فيه الآلات بمثابة ما يشير إلى أدوار القائمين بالعمل • وهذه الخبرة الأصلية يظهر فيها بوضوح ما يعانيه النحن - موضوع من اذلال لزاء السيد أو الرقيب • ومن الأمثلة الغريبة لهذا الاتحاد بين الأنا والآخر لدى سارتر مثال إيف Eve وزوجها المريض بيير Pierre في قصة الغرفة La Chambre (٤) • فهي تتحد مع زوجها لزاء عدوان أبيها البورجوازي • وليست هذه هي الأشكال الوحيدة لاتحاد الأنا والآخر ، فهناك أشكال أخرى أكثر تعقيداً : ذلك أن وجود النحن - كموضوع يؤلف بعداً جديداً في وجود النحن هو النحن - لأجل -

L'Être et le Néant, p. 486 & 487.

(٣)

(٤) الغرفة من مجموعة قصص الجدار :

J.-P. Sartre : Le Mur, (La Chambre)

الآخر ، وهذا البعد يمكن أن يعيه نحن دون أن يكون واقعا بالفعل تحت نظرة الآخر . فهناك دائما مجال لأن تتحد مجموعة ضمائر واعية بواسطة نظرة ما .

يقول سارتر : « يكفى وجود الانسانية باعتبارها كلاً غير مجموع الأفراد *totalité détotalise* كي تعاني إحدى جموع الأفراد أياً كانت الاحساس « بالنحن » بالارتباط مع كل أو جزء من بقية الناس سواء أكان هؤلاء الناس موجودين بلحمهم وعظمهم أم كانوا حقيقيين لكنهم غائبون ، (٥) . واذن فوجود الانسانية يتضمن امكانية تكثر الضمائر الواعية الموجودة للآخرين كموضوع أو كذات .

ونظرة الثالث الى الآخرين فيما بينهم هي ما يفسر لدى سارتر الوعي الطبقي والظواهر المتنوعة للتركيب الجماعي وعلم النفس الاجتماعي . ويدرس سارتر هنا بصفة خاصة للوعي الطبقي ، ويرى أن أي طبقة اجتماعية مسبوقة سياسيا أو اقتصاديا لا يرجع اتحادها ووجود الوعي الطبقي لديها الى احساسها بالآلام المشتركة أو الفقر المشترك ، وإنما يرد الى مجرد اكتشافها لواقع نظرة غريبة عليها تأتي من السيد . هذا هو ما يخلق منها طبقة مسبوقة رغم ما بين أفرادها من صراع يظهر في مواقف للحب والرغبة والكراهية . يقول سارتر : « اذا كان مجتمع ما من حيث تركيبه الاقتصادي والسياسي منقسما الى طبقات مسبوقة وطبقات سائدة فان موقف الطبقة المسبوقة يمنح للطبقات السائدة هيئة طرف ثالث ينظر الى الطبقات المسبوقة ويتعالى عليها بحريته ، (٦) . فكل من السيد والاقطاعي والبورجوازي والراسمالي لا يظهر فحسب على أنه القوى الأمر المتسلط ، ولكنه يظهر أيضا وقبل كل شيء على أنه الثالث الذي هو خارج المجموع المسود ، والذي يمنح هذا المجموع وجوده عن طريق النظرة . واذن فالطبقة المسبوقة توجد كطبقة مسبوقة لأجل - السيد وفي حرية السيد .

هذه الخبرات العديدة التي تكشف عن للنحن - موضوع ليست هي الخبرات الوحيدة التي يعانيتها أي مجموع من الناس ، فان أي جماعة بشرية تعاني

L'Etre et le Néant, p. 491.

Ibid., p. 492.

(٥)

(٦)

خبرات ومحاولات أكثر تنوعا ، إلا أنها تتطابق أو تتساقط عن قرب مع محاولات الأنا والآخر في موقفى الحب والرغبة ، على نحو ما رأينا عذيق الموقفين فى هذا الفصل . وفى جميع هذه المحاولات يندمج الوعى الفردى فى الجماعة ، وبذلك يقاح له مجال الفرار من عزلة ومن حرقة ومن مسئولية . وفى جميع هذه المحاولات أيضا يتأسس النحن - موضوع حيث توجد جماعة بشرية ويوجد الآخر خارجها . وبناء على ذلك لا يمكن أن يتحقق للانسانية جمعاء اتحادها كموضوع أى من حيث هى انسانية إلا بتأكيد وجود ثالث متميز أساسيا عن الانسانية بحيث تتأسس فى نظره كدوضوع . هذا التصور هو مجرد تصور مثالى متجاوز هغ فكرة الله باعتباره الموجود الذى يرى ولا يرى . وبناء على هذا التصور نحاول

باستمرار أن نشارك فى الانسانية وأن نشعر بهذه المشاركة باعتبارنا موضوعا تاريخيا يعمل لصيرة . ولكن هل تصيب هذه الخطوة أى نجاح ؟ إن الله - كما رأينا - هو الغائب أصلا ، وليست هناك أى خبرة بطرف ثالث تكون الانسانية من حيث هى كذلك موضوعا بالنسبة له . ولذلك فإن هذه المحاولة مقضى عليها بانفشل باستمرار . و « نحن » بالمعنى الانسانى ، أى من حيث هى نحن - موضوع ، تتمثل فى كل وعى فردى على أنها غاية مستحيلة التحقيق . ولكن بما أن كل واحد يحتفظ بوهيم القدرة على تحقيقها وذلك بالتوسيع المستمر لدائرة المجتمعات التى يفتنى إليها ، فإن هذه النحن بالمعنى الانسانى تظل تصورا فارغنا ومجرد إشارة لحدى الامتدادات الممكنة للاستعمال العادى لـ « نحن » (٧) . أما الانسانية من حيث هى كذلك فلا خارج لها ، ولا يمكن بالتالى أن يتحقق لها أى نجاح فى أن تتأسس كنحن - موضوع متحد ازاء ثالث لها . رأينا فى جميع الخبرات السابقة أن النحن - موضوع هى خبرة عينية حقيقية يتمثل فيها اتحاد الأنا والآخر لزاء الثالث ، أى اتحاد مجموعة ضمائر واعية ازاء وعى غريب . وانن فالسؤال الذى يبقى هو هل هذا الاتحاد يعنى أن كل ما انتهينا إليه من قبل بصدد الصراع القائم بين الأنا والآخر قد تغير بظهور الثالث ؟ وبعبارة أخرى هل تتحول

طبيعة الصراع التي قررناها بين الأنا والآخر إلى اتحاد ووفاق وتعاون ؟ يقول سارتر عن الفن - موضوع : « إنه يعتمد مباشرة على الثالث أي على وجودي - لأجل - الآخر ، وهو يتأسس على أساس وجودي - في - الخارج - لأجل - الآخر ، (٨) . ومعنى ذلك أن هذا الاتحاد في صيغة الفن - موضوع لا يتم إلا على أساس القضية السابقة التي تقرر بعدا جديدا للوعي هو وجود الأنا - لأجل - الآخر . وبما أن هذا البعد يتأسس - على نحو ما رأينا - على مواقف للصراع المتوقعة ، فإن ما يترتب عليه من أبعاد جديدة ، أي وجود الفن - موضوع لأجل الثالث ، يتأسس أيضا على مواقف للصراع . وعلى ذلك فإن « جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وإنما هو الصراع ، (٩) » .

يتضح إذن مما سبق أن الفن - موضوع *le nous-objet* هي خبرة عينية للوجود - مع *Musein* ، إلا أنها خبرة تترتب على أساس الثالث *tiers* ، أي أنها تقوم على أساس الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر مثل جميع مواقف الأنا السابقة .

أما الخبرة الأخرى ، أي الشكل الثاني من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية ، فهي خبرة - الفن - ذات *le nous-sujet* ، وهي خبرة عارضة تتكشف لنا من الوجود في عالم الأشياء المصنوعة *objets manufacturés* والعلامات العامة . فالأشياء المصنوعة هي مصنوعة لأجل المستهلك ، أي أن صانعها لم يكن أثناء صنعها إلا أداة تصنع لأجل الآخرين . وبما أن عمله هو من أجل الآخرين فإن ما يكون في ذهنه دائما أثناء قيامه بعمله هو المستهلك - أي حاجاته لمستهلك وإمكانياته وحرية . فكل بضاعة إذن مصنوعة ومعرضة في الأسواق تشير إلى المستهلكين عامة ، أي إلى الفن كذات عامة لها غايات وإمكانيات وحاجات . وبعبارة أخرى إن الصانع يضع أمام ذهنه إمكانيات المستهلك ومشاريعه وحاجاته وحرية ، ويعمم هذه الإمكانيات وينتج

L'Etre et le Néant, p. 502.

Ibid., p. 502.

(٨)

(٩)

بضاعته للمستهلكين عامة ، أى أنه ينظر لا الى تجاوز خاص بفرد او بعدد معين من الأفراد وإنما الى تجاوز عام وغائب ليس فيه فرديات متميزة .
فاذا استحدثت أنا شيئاً من الأشياء المصنوعة فأنا أستخدمها باعتبارها صنعت لى ولغيرى من الناس . فهى إذن تكشف لى عن أننى مع غيرى من الناس ازاء أشياء مصنوعة صنعت لغاياتنا جميعاً أو صنعت لنا جميعاً .
ومن الأمثلة المحسوسة التى توضح هذا المعنى الطبقة التى يكتب عليها طريقة فتحها أو الراديو الذى يكتب على مفاتيحه كيفية ادارته وتحويل محطاته وتعليه صوته ، فهذه كلها بمثابة أوامر افتراضية *impératifs* *hypothétiques* تشير الى النحن - للعامة والى الغايات العامة ، وهى تكشف لى أننى أشارك تجاوزى وأننى مجرد واحد من النحن - ذات .

وبالمثل تشير العلامات العامة مثل « دخول » و « خروج » الى النحن - ذات ، ففى هذه العلامات أو للدالات للعامة أتخذ مستوى كواحد من النحن العامة . ان مثل هذه العلامات تبين لى ضمناً أننى مع الآخرين فى عالم لأجلنا جميعاً . فلأجل السفر مثلاً من القاهرة الى فاس لابد أن « نغير » فى الدار البيضاء . وكلمة « نغير » هنا تعنى أننى أنا مع الآخرين المسافرين « نغير » فى الدار البيضاء . فهذا التغيير هو الغاية القريبة التى تشملنى أنا والآخرين بغض النظر عن تميز كل واحد من ركاب الطائرة من حيث غاياته البعيدة أى من حيث فرديته .

وهذه الخبرة التى تجمع الأفراد فى هيئة « نحن - ذات » وتجعلنى أعانى تجاوزاً مشتركاً موجهاً نحو غاية واحدة هى خبرة تتبدى بوضوح أكثر فى انتظام العمل الجماعى المشترك ، مثل الغناء فى جوقة أو التجديف مع فرقة أو المشى فى طابور ، ففى مثل هذه الأعمال المشتركة يظهر اتحاد الأنا والآخرين أى النحن - ذات .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه فى جميع هذه الأحوال التى نعانى فيها المعية مع الآخرين لا تكون النحن - ذات بمثابة تغير أصلى فى وجودى الشخصى ، أعنى أنها لا تصيب البناءات الأصلية للوجود بأى تغير ، وإنما هى مجرد خبرة سيكولوجية تخلق « نحن - ذات » بصفة مؤقتة . لقد رأينا أن الأنا فى وجوده - لأجل - الآخر يكتسب بعداً جديداً من أبعاد وجوده . أما النحن - ذات فلا تأتى بأى أبعاد جديدة للوجود ، وإنما

هي ظاهر نفسية عابرة لا تتحرك وراءها أى أثر على الأنا . ففي مثال الطائرة بالرغم من أن جميع المسافرين تجمعهم الطائرة في صيغة « نحن - ذات » ، إلا أن نفس غربة كل مسافر بالنسبة للآخر تجعل من هذه « نحن - ذات » ، حادثا عارضا وليس اتحادا حقيقيا لمجموع الضمائر الواعية أى لمجموع الركاب . ومعنى ذلك ان خبرة « نحن - ذات » ، لا تحقق أى « وجود - مع » ، *Mitsein* ، وإنما هي تتعلق فحسب بكيفية شعور الأنا بكونه بين الآخرين . وقد يبدو أن الصراع الذى ينبع من الموقف الأصاى ، أى الصراع بين الأنا والآخر وكل تجاوز آخر ، يمكن أن ينحرف أو تمتصه خبرة للنحن باعتبارها اتحادا لجميع الضمائر الواعية أو الذوات الملتزمة بالسيطرة والسيادة على الأرض ، إلا أن هذه ليست الا أمنية ، لأن الآخر من حيث هو ذات يظل أساسيا منفصلا ، ولا يمكن الوصول إليه ، ولا يستطيع الأنا أن يامل في الاتحاد معه .

واذن فخبرة « نحن - ذات » ، ليست خبرة ثابتة ، انها تردنا من جديد الى طبيعة الصراع القائم بين الأنا والآخر . وذلك لأن هذه الخبرة لا تؤسس موقفا أصيلا تجاه الآخر ، وإنما هي بعكس ذلك تفترض - كى تتحقق هي نفسها - اعترافا مزدوجا وسابقا بوجود الآخر . وتفصيل ذلك يتضح من جهتين : فمن جهة تشير الموضوعات المصنوعة الى صانع أو منتج لها ، أى الى آخر ، وتشير الأشياء المستخدمة والعلامات العامة كذلك الى آخر ، اذ انها بمثابة أوامر افتراضية . ومعنى الأمر يتضمن بوضوح الآخر الذى يأمر . واذا فالأشياء المستخدمة في العالم ، والتي تشير اليه ، تجاهزى وتبعث على خبرة للنحن هي نفسها تتضمن الآخر . وعلى ذلك فخبرة « نحن - ذات » ، ليست الا خبرة ثانوية وازدواجية تتأسس على الخبرة الأصلية بالآخر . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، اذ الأنا اذ يدرك ذاته باعتباره تجاوزا غير مميز *transcendance indifférenciée* ازاء الأشياء المستخدمة والإشارات العامة ، فان هذا معنى أنه واحد من المجموع أو فرد من البشر . أو بعبارة أخرى وعى بين الضمائر الواعية الأخرى . واذا فالأنا مكتشف في استخدامه للأشياء العامة أنه كائن ما وسط الآخرين أيا كانوا . وهذا يعنى أن « الوجود - مع » ، يتضمن مباشرة الآخر .

غالباً آخر قائم أساساً قبل التركيب الثانوي الإضافي الذي يأخذ صيغة « نحن - ذات » ، بحيث لا يمكن لهذه الصيغة الثانوية أن تظل ثابتة ، ولا يمكن لها بالتالي أن تكون حلاً نهائياً للصراع القائم بين الأنا والآخر . والأمل في إيجاد اتحاد إنساني لنحن - ذات تكون أفرادها واعية لاتحادها هو أمل يتضمن تناقضاً في ذاته ، لأنه يتضمن ادراك الصراع للقائم بين أكثر من تجاوز واحد باعتبار الصراع هو الحالة الأصلية للوجود - لأجل - الآخر . وهذا هو السبب في استحالة أن تكون الطبقة السائدة في مجتمع ما « نحن - ذات » ، بعكس الطبقة المسودة التي تكون « نحن - موضوع » ، فالرجل البورجوازي المستبد يرفض أن يعترف بأساسه الطبقي واضعاً بدلاً منه أساساً آخر لاتحاد وطني يكون فيه العامل وصاحب العمل متكاملين في « وجود - مع » ، *Mitsein* يلاشي الصراع . أما أساسه الطبقي فينكره ومن ثم لا يكون « نحن - ذات » ، ولكن عندما تنتصر الطبقة المسودة على الطبقة السائدة فإن هذه الأخيرة تكون « نحن » ، ولكنها « نحن - موضوع » ، واقعة تحت نظرة أفراد الطبقة الأخرى .

واذن فخبرة للنحن - ذات على الرغم من اختلافها عن خبرة للنحن - موضوع إلا أن كليهما يردنا إلى الآخر ، وبالتالي إلى الصراع بين الأنا والآخر ، بحيث لا يمكن للوعي أن يجد في وجوده بعداً يجعله يتحد مع الآخرين . يقول سارتر : « انه اثن من العبث أن تحسول الحقيقة - الإنسانية الخروج من هذا الحرج *dilemme* : تجاوز الآخر أو ترك الآخر يتجاوز الأنا . ان جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وإنما هو الصراع » (١٠) وبعبارة أخرى فإن نحن-ذات والنحن موضوع هي خبرات عينية ، مثبته جميعاً خبرات الأنا في علاقته مع الآخر ، تردنا إلى دائرة الصراع القائم بين حرية الأنا وحرية الآخر ، دون أن يتم لحرية أحدهما التضحية على حرية الآخر .

لقد رأينا في الفصل الثاني أن الوجود - لأجل - ذاته كان ملاحظة
ونفيا أصليا للوجود - في - ذاته بحيث تظل له بهذا الاعتبار حرية
المطلقة ، وفي هذا الفصل رأينا أن الوجود - لأجل - ذاته هو أيضا ،
بمقتضى مزاحمة الآخر : ودون أن يكون في ذلك أي تناقض ، برمته « في -
ذاته » حاضر وسط الوجود - في - ذاته ، بحيث تخضع هذه الحرية إلى
التحديد . يبقى إذن أن نتساءل ما هي العلاقة الحقيقية بين الوجود -
لأجل - ذاته والوجود - في ذاته ؟ وبعبارة أخرى هل هذه العلاقة
هي بحيث تظل الوعي حرية المطلقة أم هي بحيث تخضع هذه الحرية
إلى نوع من التحديد ؟ هذا هو ما سنحاول أن نجيب عليه في الفصل
التالي بحيث يمكن أن يفكشف لنا المجال الواقعي للحرية عند سارتر .



الفصل الرابع

المجال الواقعي للحرية عند سارتر

أولا : الحرية والاختيار

إن الوعي ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم . وهذه الحقيقة، التي يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود - لأجل - ذاته عن الوجود - في - ذاته ، هي ما يتيح للوعي معرفة العالم . ومعرفة العالم تعني ، كما رأينا ، أن يتجاوز الوعي ويفسره ويخلق عليه معانيه ودلالاته . ولكن الوعي لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وإنما هو يعمل في العالم مغيرا في مادته ومبدلا في طبيعته . فالعمل إذن هو إحدى المقولات الخاصة بالوعي ، أي أنه نهط من أنماط النشاط الانساني . ودراسة هذا النشاط ، أي دراسة مقولة الفعل لا تكاد تكشف لنا عن شيء جديد حقا في فلسفة سارتر ، وإنما هي تعود بنا إلى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر . فبينما نرى سارتر في الفصول السابقة يعرض للحرية بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقي ، نراه يعود لنفس الموضوع ولكن بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عيني يتناول السلوك الانساني بازاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة . ومن هنا نستطيع أن نضع في سهولة ووضوح الخطوط الرئيسية لنظرية سارتر عن الحرية ، وأن نخضع هذه الخطوط (في الفصل الخامس) للتحليل والنقد .

نبدأ إذن بفكرة الفعل *le faire* أو الفعل *l'action*

عامة . أول ما يظهر لنا من أي فعل هو أنه قصدي *intentionnelle* .

فليس الفعل مجرد حركة ، ولكنه شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم الا في ضوء غاية . والغاية هي شيء لم يكن بعد . فـ لأجل الشروع نحو غاية ينبغي الانفصال مما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التي نتصور إمكانها ، وهذا الانفصال - والشروع معا - لا يتم الا بفعل نفي مزدوج أو ملاحشة مزدوجة *double néantisation* :

ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعي أن يرتد عن العالم - عالمه الذي يعيه - وعن الماضي - ماضيه الخاص به - ، وأن ينتزع نفسه منهما، ولأنه من جهة أخرى يقتضى بأن يضع الوعي غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعي انعدامها في الحاضر عندما يقول مثلاً : « اننى لست سعيداً » (١) . مثال ذلك أن العامل لا يثور على أحواله الراهنة الا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشعر في نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة في الحاضر وممكنة التحقيق في المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل انساني لا يتم الا باعتباره انفصالا مما هو كائن ومما قد كان وشروعاً نحو ما لم يكن بعد ، أى أن كل فعل انساني هو نتيجة لفعل نفى متعلق من جهة بالماضي ، أى بما قد كان واصبح في - ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أى بما لم يكن بعد وما سيكون . ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هي الحرية ، فالحرية هي بالضبط هذا الفعل الذي ينطوي على النفي والملاشاة ، أو هي هذه الملاشاة وهذا العدم في صميم الوعي . وقد سبق أن بينا أن الوعي انفصال يأتي الى العالم على أنه ليس للعالم (الفصل الثاني - المقالة الأولى) ، وأن الارتداد أى الانفصال والملاشاة هي ما يتيح الحرية الانسانية (الفصل الثاني - المقال الثاني) . فسارتر إذن لا يأتي هنا بأى جديد . والسبب في ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متباينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هي تعبر عن شيء واحد من وجهات مختلفة . فإذا بدأ من أي لفظ انتهى دائماً الى هذا الشيء للوجود . والألفاظ التي نعنيها هنا هي : الوعي *la conscience* ، والوجود - لأجل - ذاته *l'être-pour-soi* ، وفعل الوجود *l'exister*

والملاشاة ، العدم *néantisation et néant* ، والمعرفة *la connaissance* ، والفعل *le faire* ، والشروع *projet* ، والحرية *la liberté* ، فهذه كلها تؤدي الى معنى واحد منظوراً اليه من جوانب متعددة . وربما كان تعدد سارتر لأن يؤدي المعنى الواحد بالألفاظ متعددة ومن وجهات متباينة سبباً من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التي نجدها في كتاباته لا سيما في « الوجود والعدم » ، إلا أن كتابات سارتر - رغم هذه التعقيدات -

- وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة - تفسر لنا في ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الانسانية من جوانبها المختلفة . ونحن يعنيها في هذا الفصل جانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الانساني والذي لاغناء عنه لكل فعل . ولذلك سنقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة انحرية عند سارتر .

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة *la liberté d'indifférence* . فهؤلاء يبحثون عن حالات يتخذ فيها الانسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أي دافع *motif* ، أو يبحثون عن التروي *délibération* بين فطين متعارضين كلاهما ممكن ودوافعهما *motif* أو حوافزهما *mobiles* (٢) لها نفس القوة . ونحن نعلم أن الجبريين *les déterministes* يردون على ذلك بقولهم أنه لا يوجد أي فعل - حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلا من اليسرى - دون أن يكون له دافع ما . ولكن الجبريين بدورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز . أما سارتر فيذهب لتي ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب الى ما وراء مركب « الدافع - القصد - الفعل - الغاية » (٣) ، ويضع حرية الوعي شرطا سابقا يصبح الدافع بمقتضاه دافعا . وبعبارة أخرى ان الوعي أو الوجود - لأجل - ذاته هو الذي يضيف بمقتضى ما لديه من حرية على أي دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذي يقيمه إذ ليس هناك دافع من قبل . ان الدافع هو في ذاته سلب *une négativité* ، وهو لا يفهم الا في ضوء ما هو ليس موجودا أي في ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة ليست شيئا موجودا بعد ، وانما الوعي هو الذي يحددها . ومن ثم فالوعي هو الذي يصنع الدافع . فاذا عدنا الى مثال العامل الذي يثور على أحواله الراهنة

(٢) يقصد بالدوافع *motifs* . المبررات العقلية أي الاعتبارات العقلية التي تبرر الفعل . أما للحوافز *mobiles* فيقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والأهواء التي تحفز على إنجاز فعل من (الوجود والعلم ص ٥٢٢ - ص ٥٢٦) .

(٣) L'Être et le Néant, p. 512 .

وجدنا أنه لا يثور إلا عندما يضع غاية من ثورته . هذه الغاية إذن - وليست أحواله للراهنه - هي الدافع على ثورته . فالعامل إذن حر في أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يقبل أحواله للراهنه ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالى دافعا يجعله يقبل أحواله للراهنه .

للعنى إذن هو الذى يضيف على الواقع قيمته من حيث هو كذلك . والدافع لا معنى له إلا فى ضوء غاية . وبما أن الغاية هي غير متحققة بعد ، فهو لا معنى له إلا فى ضوء لا وجود (٤) *un non-être* أو لا - موجود (٥) *non-existent* . - وحركة الانفصال عن الحاضر والماضى وحركة نشوء نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل . والفعل فى هذا المعنى الجامع هو الحرية . وبما أن الحرية هي الوجود الانسانى نفسه ، والوجود الانسانى هو الانفصال والملاشاة ، فالملاشاة هي الحرية وبمقتضاها يتم الفعل . يقول سارتر : « ... من المستحيل فى الواقع العثور على فعل لا حافظ له ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحافظ هو سبب *cause* الفعل ، وإنما هو جزء متمم له ... » . ان الحافظ والفعل والغاية تقوم فى انبثاق واحد ... لأن الفعل هو الذى يحدد غايته وحولفه ، والفعل هو للتعبير عن الحرية ، (٦) .

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع *motif* والحافظ *mobile* - على نحو ما أشرنا إليها (الهامش ٢ - الفصل الرابع - المقالة الأولى) - هي مجرد تفرقة نسبية . فالوعى بالدافع هو وعى بالذات باعتباره هنا شروعا نحو غاية ، ومن ثمة باعتباره حافظا على الفعل . فالدافع والحافظ يتعلق كل منهما بالآخر ، - بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والدوافز كما هي قائمة وراء الفعل .

ليست الحرية إذن خاصية للطبيعة الانسانية ، وإنما هي الوجود الانسياتى نفسه ، أعنى هي مجرد فعل الوجود *l'exister* . وعن

L'Etre et le Néant, p. 511.

(٤)

Ibid., p. 512.

(٥)

Ibid., p. 513.

(٦)

طريق هذا الفصل - فعل الوجود - يتفصيل الوجود - لأجل - ذاته
عن الوجود - في ذاته الذي يكونه ، بمعنى أن الوعي يفر من وجوده ومن
ماهيته . فالوعي يوجد دائما وراء ماهيته ، ولذلك يقول سارتر : « أننى مقضى
على أن أوجد دائما وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعلى : اننى
مقضى على أن تكون حرا » (٧) - وعلى هذا فليس وراء الحرية أية حدود
غير الحرية نفسها . وبعبارة أخرى ليس الوعي حرا في أن يتوقف عن أن
يكون حرا . انه يستطيع - وهذا هو ما نحاوله دائما - أن يخفى هذه
الحرية ، وذلك بأن ينظر الى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من
الله أو من طبيعة العالم أو من الطبيعة الانسانية أو من المجتمع ،
وأنها تحدد الفعل قبل أن يدركه الوعي . ولكن هذه المحاولة تقم بعد
كل شيء بقاء على حرية الوعي ، فالوعي هو الذى ينظر الى الدوافع
على أنها ثوابت ، وهو حر في أن يفعل ذلك وحر في أن لا يفعل ذلك .
هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذه المحاولة - محاولة التعمية على
الحرية وإخفائها - سرعان ما تنهار بمجرد بزوغ القلق ، وهو يبرز
بوضوح عندما يواجه الوعي أفعالا هامة ، مثل القلق الذى يستشعره
قائد عسكري عليه أن يتحمل مسئولية هجوم ما وأن يقرر مصير عدد
معين من الأشخاص (٨) . والهروب من مثل هذا القلق لا يتم الا - على نحو
ما عرفنا (٩) - بسوء النية . وهذا يعنى بالضبط أن الهروب من الحرية
لا يتم الا بسوء النية . ولكن هذه المحاولة هي مقضى عليها بالفشل
- كما رأينا الآن - بمجرد بزوغ القلق .

الانسان اذن حر لا تخضعه للدوافع أو الحوافز ، وإنما تخضع
له ولتفسيره وتأويله لها بقاء على حريته . فالحرية - في فلسفة
سارتر - تعنى أن على الانسان أن يختار الدوافع أو الحوافز التى يسلك
بمقتضاها . وهذا يعنى أن على الانسان أن يختار نفسه أو أن
يصنع نفسه بقاء على اختياره . وهو اذ يصنع نفسه يعتمد اعتمادا كليا

L'Être et le Néant, p. 515.

(٧)

L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٨)

(٩) راجع الفصل الثانى : المقالة الثانية .

على حريته ، فلا شيء يأتيه من الخارج - لأنه كما رأينا - يتفصل عن كل شيء خارجه ويلاشي ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك يتفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله . فالإنسان إذن متروك لحريته دون أي مساعدة من أي نوع كانت . إنه متروك لأن يختار ذاته حتى في أقل تفاصيلها . يقول سارتر : « ... لو كنا أولا نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العيب بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حرا ، كما أنه من العيب أن نبحث عن قراع في وعاء سبق أن ملأناه إلى حافته . إن الإنسان لا يمكن أن يكون حرا أحيانا وأحيانا مقيدا ، وإنما هو إما يكون بالاطلاق ودائما حرا وإما لا يكون ، (١٠) »

سارتر إذن يذهب إلى أن الإنسان حر بالاطلاق وبصفة دائمة . وفلسفة سارتر تخالف بذلك الاتجاه السائد في الفلسفة والذي يرى أن الأفعال الإرادية هي أفعال حرة بينما الأفعال الصادرة عن الأهواء ليست حرة . فعند سارتر هناك حرية في الأهواء - passions مثلما في الإرادة la volonté . وهذه الفكرة - فكرة الحرية في الأهواء وفي الانفعال παθος - باتوس بصفة أهم - هي لا تبتك من أكثر الأفكار أصالة في فلسفة سارتر وأشدّها غرابة في تاريخ الفلسفة . فتحن نعرف أن الحرية - في المفهوم السارترى - هي بالضرورة، أي كى تكون حرية ، سلب وقدرة على الملائمة . فهل الإرادة وحدها هي الحاصلة على هذه القدرة - القدرة على السلب والملائمة ؟ أم أن الهوى كذلك ، بل مجرد الرغبة هي حاصلة على هذه القدرة ؟

يرى سارتر أن الأهواء والرغبات والانفعالات والعواطف من حيث إنها مظاهر للوعي تتميز بما يتميز به الوعي من خصائص . وأول هذه الخصائص كما عرفنا هي القصد intentionnalité . أي ، يتعلق بموضوع ما ، - فالأهواء تتعلق بموضوعها وتتجه إليه . والاتجاه أو القصد هو شروع ومبادرة projet et entreprise ، فالأهواء هي أيضا - مثل الإرادة - شروع ومبادرة ، والشروع يعنى الانفصال والسلب والملائمة .

فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها
ويلاشيها في ضوء غاية معينة أى في ضوء لا موجود *un non-être*.
وبما أن التراجع أو الملائسة تقتضى وجود الحرية ، فالهوى يقتضى
وجود الحرية . وبعبارة أخرى إن لكل هوى غاية ، ونحن ندرك الغاية
في نفس اللحظة التى نضعها باعتبارها لا - موجود ، أى باعتبارها
غير محصلة بعد . والنشروع نحو الغاية يقضى بالارتداد والانفصال عن
الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة . مثال ذلك التواجد أمام
خطر معين يتهدد حياة الانسان : ففى مثل هذه الحالة قد ألجا
أنا الى الهروب خوفا على حياتى من الخطر ، بينما قد يلجا غيرى الى
المقاومة لتحقيق نفس الغاية ، فالغاية هنا واحدة ولكن لاختيار للوسائل
هو الذى يختلف . واختلاف الوسائل لا يعنى الا اختلاف الموقف الذاتى لزاء
الغاية الواحدة . وكلا الموقفين حر ، فأنا فى الخوف والهروب لست
أقل حرية من الآخر فى شجاعته ومقاومته . وذلك لأن كلا الموقفين
يعنى الانفصال والارتداد عن الحالة الراهنة - وهى الخطر المحق بالحياة -
ويعنى الشروع والاتجاه نحو الغاية المنشودة - وهى النجاة والأمن . وهنا
ينبغى أن نلاحظ أن الحرية لا تتمثل فحسب فى هذه الوسائل المختلفة
وانما تتمثل أيضا فى اختيار الوعى للغاية المقصودة . فالغاية هنا
أى فى هذا المثال - رغم أنها واحدة - الا أنها لم تأت لى للوعى من
خارجها ولم تفرضها عليه طبيعة داخلية وانما الوعى هو الذى اختارها
وأضفى عليها بمقتضى هذا الاختيار وجودا معينيا يجطها هذا خارجيا
لمشاريعة . فالحرية هنا تتمثل من جهة فى الهوى ومن جهة أخرى
فى الغاية . وبعبارة أخرى الأهواء هى اتجاهات ذاتية معينة تختارها
حرية الوعى لتحقيق عن طريقها غاية اختارتها أيضا حرية الوعى . ومعنى
ذلك أن الحرية لا تتمثل فى الأفعال فحسب وانما تمتد الى الأهواء
والعواطف وجميع المظاهر النفسية ، وأن هذه جميعا تعتمد على وجود
الوعى ، وأنها عبارة عن مواقف ذاتية يحاول بها الوعى أن يعمل الى
الغايات التى تضعها حريته الأصلية .

ويذهب سارتر الى أبعد من ذلك فيرى أن الحرية تتمثل فى أكثر
للحالات النفسية دلالة على الجبرية . وذلك مثل حالة الاغماء التى تصيب
(م ١٤ - فلسفة جان بول سارتر)

الإنسان عندما يشعر بالخوف . فالاعتماد هنا يهدف الى إلغاء الخطر عن طريق إلغاء الوعي به . ومعنى هذا أن الوعي قد اختار أسلوبا معيناً في مواجهة هذا الخطر هو أسلوب الاعتماد وفقدان الوعي . وهذا الاختيار الذي يقوم به الوعي تتمثل فيه الحرية كما تتمثل في أي اختيار آخر . فالوعي حر في أن يختار الأسلوب الذي يواجه به أي موقف . كإن الإنسان عند سارتير حر حين يحجم ويجبن وحر حين يقدم ويتشجع وحر حين يندفع ويتهور : « فلا تمتاز ، بالنسبة الى الحرية ، أي ظاهرة نفسية على سواها ، (١١) » - واذن فجميع الظواهر النفسية من أهواء ورغبات وانفعالات وعواطف تعبر عن حرية الوعي على السواء ، إنها جميعاً طرق أو أنحاء للوجود *manières d'être* تعبر عن الحرية ، لأنها جميعاً تعبر عن طرق الوعي في ملائمة ذاته .

ليست الأهواء إذن معطيات سابقة يخضع لها الوعي ، وإنما هي تأتي بانفصال الوعي عما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد . وعلى نفس النحو يرى سارتير أن الحرية تتجلى في الإرادة وفي الأفعال الإرادية . وليس معنى ذلك أن الإنسان يحصل على ما يريد ، ولكن معناه أنه يختار أسلوبه في الوجود ، وأنه حر في ذلك ، وأن كل تفكير وتدبير عقلي ليس تحديداً لهذا الاختيار أو حداً من الحرية ، وإنما هو تبرير عقلي يرجع الى الحرية نفسها . فالإرادة - كغيرها من ظواهر الوعي - تقترض الحرية أساساً سابقاً عليها كي تكون هي بمثابة إرادة (١٢) ، وأفعال الوعي الإرادية تقوم على غايات سابقة اختارها الوعي بمحض حريته ووضعها غايات له . واذن فالتأمل الإرادي أو التبرير العقلي لا يفرض على الوعي اختياراً معيناً ، بل هو يجيء لاحقاً على الاختيار الحر ، وذلك كي يضيف عليه تبريراً عقلياً . فليست الإرادة بالإنني الضيق (١٣) هي التي تضع الغايات ، ولكنها تعنى فحسب مجرد

L'Etre et le Néant, p. 521.

(١١)

(١٢) منعوذ في الفصل الخامس لمناقشة هذا الرأي .

(١٣) ذلك أن الإرادة بالمعنى الواسع هي الحرية ، أما بالمعنى الضيق

فهو مجرد تبرير عقلي .

التأمل أو التروى في الغايات التي تعينها حرية الوعي . انها تقضى -
كما يقول سارتر (١٤) - بأن يتأمل الوعي ، الذى يتابع غايات معينة ،
هذه المتابعة .

الارادة اذن هي مثل الهوى والدوافع والغايات ليست معطيات
سابقة ، أى أنها ليست حالات نفسية أو عقلية معطاة من قبل ،
ولست تحديدات يتعرض لها الوعي وتفرض نفسها عليه من الخارج ،
ولكنها جميعا تتأسس - كما يتأسس الوعي ذاته - عن طريق الانفصال
مما هو كائن والشرع نحو ما لا يوجد بعد . - وهنا تأتي الارادة باعتبارها
انعكاسا للوعي على هذا الشرع : فهي مجرد ترو وتمحيص يتم بواسطة
انعكاس للوعي على شروعه ، دون أن ينال من حرية الوعي في هذا الشرع .
وذلك لأننى « عندما أتروى يكون الأمر قد قضى » (١٥) . أن الحرية
تقوم وراء التروى الارادى *la délibération volontaire* ، وهذا التروى
لا تتبع قيمته باعتباره كذلك الا من الاختيار السابق الحر الذى يشرع
نحو غاية معينة اختبارها للوعي بملء حريته : والحرية أو الاختيار
الحر سابق على الارادة سبعا منطقيا ، وذلك لأن الاختيار هو مشروع
قائم في حياتى كلها ، والحرية متصلة في حياتى كلها .

فاذا كان التروى الارادى لا يحد من حرية الفعل ، وكانت الارادة لاحقة
منطقيا على حرية الوعي ومعبرة عنه ، تختم علينا أن نتساءل عن
قيمة هذه الارادة . لماذا أتروى وأتأمل ؟ وما معنى أن أريد ؟ يرى
سارتر أن للوعي لا ينعكس على ذاته ويتأمل أو يتروى الا لأنه يدخل ضمن
مشروعه الأصلي أن يقيم لنفسه تبريرا عقليا عن فعله قبل أن ينجز
هذا الفعل . واذن فالارادة هي تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى
المشروع الأصلي . ومن هنا فالارادة تعتمد على قصد أول في مستوى
اعتق . وهذا القصد الأول أو هذا الاختيار السابق هو اختيار أساسى
حر ، يقوم به الوعي كى يصنع نفسه على أساس التأمل « وبالتالي كى
يفعل . فالتأمل هنا هو موقف ذاتى اختاره بمحض حريتى ، وأحاول

L'Etre et le Néant, p. 519.

Ibid., p. 527.

(١٤)

(١٥)

أن أصل عن طريقه الى الغايات التي وضعتها حريتي الأصلية . « وعندما تأتي الارادة يكون القرار قد اتخذ وليس للارادة من قيمة أخرى غير قيمة الاعلان ، (١٦) . ومن ثمة فالوعي يختار أن يتأمل ، أو هو حر في أن يتروى ، وهذا للتروى لا يحد من الحرية لأنه لاحق منطقيا عليها . فالحرية إذن هي بدلية مطلقة لا يتدخل فيها التفكير أو التدبر العقلي ولا تنال فيها الارادة . وكل ما في الأمر هو أن الفعل الارادي يتطلب ظهوروعي متأمل *une conscience réflexive* يلمس الحافز كما لو كان موضوعا *quasi-objet* أو يقصده كموضوع نفسي خلال الوعي المتأمل *la conscience réfléchie* . ومن ثمة فهذا الوعي المتأمل هو الوسيلة التي يتم عن طريقها ادراك الدافع . وهذا يعني أن الدافع منفصل عن الوعي المتأمل ، أو - بعبارة هوسرل كما يأخذها سارتر عنه - « أن مجرد التأمل الارادي ، بمقتضى ما في تركيبه من انعكاسية ، يقوم بالتطبيق بصدد الدوافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٧) . ويترتب على ذلك أن هناك نوعا من الانفصال

بين الوعي المتأمل وبين الوعي المتأمل أو الدافع . ولكن هذا الانفصال

أو هذا الشق ليس هو الغاية من التأمل رغم أنه نتيجة له : « إن غاية التأمل هي تحصيل التأمل ، أو هي تحقيق اتحاد بين ما في - ذاته وما لأجل - ذاته . فهذا الاتحاد - كما يقرر سارتر - وكما رأينا في الفصل الثاني (المقالة الثانية) - هو القيمة الأساسية التي يضعها الوعي في نفس انبثاق وجوده . وبعبارة أخرى ترجع الارادة والتأمل الارادي الى مشروع أعمق أو قصد أول هو مشروع الوعي لأن يكون « موجودا - في - ذاته - لأجل - ذاته » . ونحن قد رأينا أن الوعي يدرك الموضوع الذي يتجه اليه كملاء ويدرك ذاته كنقص ، وأن هذا يتضمن بالتالي شروعا نحو اكمال النقص وتحقيق الامكانيات هو مشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - في - ذاته » في مجموع يحفظ كليهما . فليس التأمل الارادي الا احدى الصيغ التي يحاول الوعي عن طريقها تحقيق هذا المشروع ، وليس للهدف من الارادة إذن هو تحديد الغاية التي عليها أن يتحقق دائما .

الهدف الحقيقي للارادة هو أن يحصل الوعي ذاته ، وأن يحقق وجوده في صيغة وجود - في ذاته - لأجل - ذاته ، . - ذلك هو المثال الأعلى للارادة وقصدها العميق من حيث هي شروع نحو غاية معينة . وليس ذلك هو هدف الارادة فحسب ، فان سارتر - كما رأينا - يجعل من هذا القصد العميق غاية نهائية وهدفا أقصى للوعي أى للموجود البشرى ، ويذهب في ذلك الى اقامة تحليل نفسى وجودى - يختلف عن التحليل النفسى الفرويدى - بحيث يجعل من الحقيقة الانسانية رغبة في أن يكون الانسان - في - ذاته ولأجل - ذاته ، معا ، وحتى يمكنه بذلك أن يسد النقص الذى يتصف به من حيث هو وجود - لأجل - ذاته .

خلاصة الأمر إذن - فيما يتعلق بالارادة - هي أنها ليست مجرد مظهر للحرية تتميز به . وإنما هي حادث نفسى له تركيبه الخاص ، ويتأسس على نفس مستوى الأحداث النفسية الأخرى مثل الهوى والرغبة والانفعال والعاطفة . وهذه جميعا - بما في ذلك الارادة - تستند الى حرية أصلية وسابقة ، وهذه الحرية هي أكثر عمقا من هذه الأحداث النفسية جميعا .

وهكذا تبدو الحرية السارترية مطلقا ويبدو مجالها شاملا بحيث يكون كل حادث نفسى وكل فعل من أفعال الانسان حرا بالاطلاق . وهنا ينشأ سؤال هام : فهل يقترب على هذا الاطلاق والشمول أن الانسان حر لأن يريد أى شئ في أى لحظة ؟ هل للحرية معنى للنزوة الخالصة *pur caprice* ؟ وهل كل فعل يقوم به الانسان مجرد هزة عسفية *arbitraire* وكان يحتمل بالتالى أن يكون غير ما كان ؟ فهل كان آدم مثلا يستطيع أن يفعل غير ما فعل وأن يمتنع عن أكل الثمرة التى حرم الله عليه أكلها ؟ وأخيرا هل تعنى الحرية استحالة التنبؤ أو التوقع *l'imprevisibilité* ؟

يدرس سارتر للإجابة على هذه الاسئلة تجربة عينية هي تجربة التعب *la fatigue* : فعند أحس بالتعب أثناء قيامى برحلة مع زملائى ، وبتزايد على التعب فألقى بسلتي على الأرض وأعدل عن اتمام السير فيلوهنى الزملاء على أساس أنني كنت أستطيع أن أقاوم تعبى وأتابع

مفهوم الرحلة ، أى على أساس أننى كنت أستطيع أن أفعل غير ما فعلت ، وأننى حر فى أن أتابع الرحلة أو أن أعدل عنها ، ولكنى أعتذر بأن تعبى لم يعد محتسباً . يبدو أنى لأول مرة أن زملائى يقررون أننى حر وأننى أقدر أننى لست حراً . ولكن هذا فى الحقيقة ليس هو وجه الخلاف بين زملائى وبينى ، فان كلينا - أنا عن جهة زملائى من جهة أخرى - يتناول المشكلة على أسس مختلفة : زملائى ينظرون إلى تعبى من الخارج ، أما أنا فأنظر إليه من الداخل . فأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمل تعبى أى أننى أنا الذى قدرت مدى تعبى . اننى أنا الذى أعيش تعبى وأنا الذى أقدره ، وهذا يعنى مباشرة أننى أنا الذى اخترت بمحض حريتى معنى تعبى ومداه وقيمه .

ولكن على أى أساس فعلت ذلك ؟ يقول سارتر اننى أقدر تعبى بناء على اختيار أصلى سابق أى بناء على مشروعى الأول . وكل الاختيارات التثنية التى أقوم بها ليست إلا إيضاحاً وتفسيراً لهذا الشرع الأول . فأنا قد اخترت مثلاً أن أكون رياضياً أو سودانياً . وبناءً على هذا الاختيار يمكن أن تفهم مجموع الاختيارات الثانوية . أما الاختيار الأصلى فهو بمثابة كل عضوى *totalité organique* للمشاريع التى أقوم بها والتى تكوننى ، انه الطريقة التى ينفصل الوعى بمقتضاها عن نفسه وعن العالم ، والطريقة التى يوجد كذلك بمقتضاها فى العالم . وإى جزء من تفاصيل أفعالى يمكن نظرياً أن يرد إلى هذا الاختيار الأول : فاهتناعى عن اتمام الرحلة يرد إلى هذا الاختيار الأول . وعلى نفس النحو ينبغى أن ترد كل امكانية خاصة إلى مجموع المشاريع التى أكونها ، أى ينبغى أن تقاس ثانياً فى ذلك الكل للعضوى الذى يمثل امكانيتى التصوى التى تكوننى والذى يمثل مشروعى الأول واختيارى الأصلى .

هكذا يقيم سارتر منهجاً جديلاً يتأدى إلى تركيبات أكثر عمقا . وهو يشير إلى وجه الشبه بين هذا المنهج ومنهج التحليل النفسى عند فرويد ، بحيث يمكننا من هنا أن نقيم تحيلاً نفسياً وجودياً . إلا أن هذا التحليل النفسى الوجودى لا يرجع الفعل إلى الأحداث النفسية الماضية وما يقرب عليها من جبرية تحتها وتجعل منه مجرد رد فعل لآراء ضغط الظروف ، كما يفعل التحليل النفسى الفرويدى ، وإنما ينظر

أني أفعل الذي أقوم به على أنه تركيب ثانوي يتكامل مع اختياري الأصلي . وبمقتضى هذا الاختيار تأتي المشاريع الثانوية تفصيلا بعد تفصيل : فعندما قررت أن تعبي - في التجربة السابقة - لم يعد محتملا كان هذا القرار يعني أنني ما كنت أستطيع أن أفعل خلاف ما فعلت أي أن أتابع المسير لاقتمام الرحلة ، وأن عدولي عن متابعة الرحلة لم يكن إلا بمقتضى الاختيار الأصلي الذي اتخذته بملء حريتي . - أن الاختيار الأصلي يعني اختيارا متجددا وقائما طول الوقت أو اختيارا متصلا طول حياتي .

ولكن زملائي يلومونني على عدولي عن متابعة المسير ، أي أنهم يقررون أنني حر في إعادة تقدير تعبي وبالتالي في متابعة الرحلة . فهل هذا حق ؟ هل أنا حر كذلك في اختياري الثانوية بغض النظر عن الاختيار الأول ؟

يرى سارتر أن هذا ممكن من وجهين : الوجه الأول هو اللجوء إلى سوء النية . والوجه الثاني هو تغيير المشروع الأساسي أو التحول عنه تحولا أصليا .

أما الوجه الأول فيعني أنني أستطيع أن أغير المشاريع الثانوية دون أن أغير المشروع الأول وذلك بمقتضى لجوء الوعي إلى سوء النية . إن التجاء الوعي لسوء النية معناه أنه يترك للتلقائية الحرية الخاصة بالوعي الأصلي الصافي ويهجر ذاته الأصلية أي الكوجيتو السابق على التأمل *le cogito pré-réflexif* ويلجأ إلى الإرادة لتحاول أن تفرض عليه دسروعات تتعارض مع مشروعه الأول . ونحن قد عرفنا (في الفصل الثاني - المقالة الثانية) أن الانساز في معظم الأحيان يسعى إلى التخلص من حريته وهما يترتب على هذه الحرية من قلق ، وأن هذه المحاولة لا تتم إلا بلجوء الوعي إلى سوء النية . فهذا هو ما نلجأ إليه في أغلب الأحيان ، ونقول مثلا عن شخص : « أنني غاضب عليه لأنني أجده كريها ، بدلا من أن نقول : « أنني أجده كريها لأنني غاضب عليه » (١٨) . فالغضب هنا ، أي في هذا القول الثاني ، هو الاختيار الأصلي . ولكننا

نهمله بسوء نية ونلجأ الى المشروع الثاني ، وهو كون الشخص كريها ، كان هذا هو سبب غضبي ، مع أنه لا يكون كريها الا لأننى - بمقتضى غضبي - قد اخترته كريها . ومعنى هذا هو أننى أستطيع - رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى غاضبا - أن أجد الشخص محبوبا وليس كريها . وكذلك أستطيع - فيما يختص بتجربة التعب - أن أتابع المسير رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى عاجزا لزاء التعب . وهكذا فى كل اختيار أتسلى أستطيع أن أعارضه بمشروعات ثانوية وذلك دون أن أغير من هذا الاختيار الأصلى .

وأهم مظهر للوجه الذى نعرض له هو مركب النقص *le complexe d'infériorité* : فمركب النقص هو اختيار أصلى أو تركيب أولى يعنى أننى اخذت أن أكون بصفة دائمة أدنى من الآخرين ، - أى أنه مشروعى لحر باعتبارى أدنى لزاء الآخر . « فهو للطريقة التى أختار بها تأكيد وجودى - لأجل - الآخر ، والحل الحسر الذى أعطيه لوجود الآخر ، (١٩) . هذا المشروع الحر يقضى بأن تكون اختياراتى الثانوية قائمة فى نطاقه وموضحة له : فاللعثمة مثلا يمكن أن نفسرها - كما هو الأمر فى التحليل النفسى - بالرجوع الى هذا المشروع الأول . ولكن هذا المشروع الأول لا يرسم سلوكى بطريقة قاطعة ، أى أنه لا يحدد أفعالى تحديدا قاطعا بحيث لا أستطيع أن أفعل فى أى مجال غير ما يرسم لى . « فأنا أستطيع لأسباب اجتماعية وبتجاهلى ارادتى الشخصية للنقص ، أن أتخلص من اللعثمة . بل انى أستطيع أن أبلغ ذلك دون التوقف مع ذلك عن الشعور بنقصى وعن ارادة هذا النقص . يكفينى فى الواقع أن أستخدم وسائل فنية لكى أحصل على نتيجة » (٢٠) . ولكن هذا لا يعنى التخلص من مركب النقص ، لأن هذه المحاولة لا تفعل أكثر من أن تبدل باللعثمة سلوكا آخر (مثل الانفصاع أو تصنع الاطمئنان) ، بحيث يعبر هذا للسلوك أيضا - وإنما على نحو آخر - عن المشروع الأول وعن الغاية المطلقة التى يضعها الاختيار الأصلى للوعى . ولا شك أن هذا يقضى بالتالى على كل معنى للاجتهاد فى الأخلاق ، فجميع مجهودات الإرادة لا تستطيع أن تفعل شيئا لزاء المشروع الأول لأنه سابق عليها ،

L'Etre et le Néant, p. 537.

(١٩)

Ibid., p. 550.

(٢٠)

وكل ما يبقى لينا هو المشاريع الثانوية . هل نستسلم انن للياس ؟
وهل يقتصر مجال الحرية على المشاريع الثانوية دون المشروع الأول وعن
طريق سوء النية ؟

هذه الأسئلة تنقلنا مباشرة نلى الوجه الثانى من أوجه الإبقاء على
مجال الحرية ، وهو الوجه الخاص بالتغير أو التحول الأصلى . فسارتر
يرى أنه فى امكن الوعى دائما أن يغير الاختيار الأول أو المشروع الأساسى
الذى بمقتضاه يرسم حله لمشكلة الوجود و الذى هو الفعل الأساسى
للحرية . هذا التغير أو هذا التحول لا يتم الا بظهور ما يسميه سارتر
باللحظة *l'instant* ، تلك اللحظة التى تفك الديمومة ، أى التى تاتى
بمثابة شق أو انقسام يضع نهاية للمشروع الأصلى لينخرط الوعى فى
مشروع جديد . فتحول الوعى عن المشروع الأصلى الى مشروع جديد هو
انقلاب يتم فى لحظة جديدة محررة *l'instant libérateur* . ان المشروع
الأصلى هو مشروع عارض غير لازم *contigent* وغير قابل
للتبرير *injustifiable* ، ولذلك فان الوعى هو فى كل لحظة
على استعداد لأن ينظر اليه فجأة على أنه شىء موضوعى ، وبالتالي لأن يعد
انبثاق اللحظة المحررة ليتجاوز المشروع الأصلى ويلقى به فى الماضى .
وبعبارة أخرى ان اختيار الوعى الأصلى ، لكونه مطلقا ، وغير مشروط ،
ولأنه لا مسوغ أو مبرر له ، يمكن دائما أن نبذل به غيره . انه اختيار غير
ثابت ولا سبب له ، فان الأسباب تاتى الى الوجود عن طريقه . أما عدم
الثبات فيتضح من أنه كان يمكن أن يكون مختلفا . ومن هنا يتاح
للعوى أن يجد فى هذا الاختيار الأول مجالا للتحول أو الانقلاب بحيث
يبدل بمشروعه الأصلى مشروعا جديدا . واللحظات التى تتم فيها مثل
هذه الانقلابات هى أشد اللحظات كشفا عن حريتنا . يقول سارتر :
« تلك اللحظات العجيبة الرائعة حيث يتدهور فى الماضى مشروعا الأصلى
ويبرز على أنقاضه مشروع جديد لا تطير لنا الا خطوطه الرئيسية ،
تلك اللحظات التى يفترن فيها الخل بالقلق والفرح والأمل ، والتمنى ،
الإنسان فيها دنيذ ما كان به متمسكا ويتمسك بما كان له نابذا ،
تلك اللحظات دنت غالبا أنها تمدنا بأكثر صور حريتنا وضوحا

وتأثيراً ، (٢١) .

هذه النتيجة التي يخلص إليها سارتر ، والتي يبدو لأول وهلة أنها تعيد لنا مجال الحرية متسعاً ، هي في الحقيقة لا تفعل ذلك وإنما تكشف عن مجال آخر للحرية يختلف كل الاختلاف عن معنى الحرية عند سارتر . فالحرية عند سارتر هي كما رأينا نفس وجود الوعي وانفصاله المستمر عما هو كائن نحو ما ليس هو كائن بعد . - إنها لاختيار حر مستمر لا يمكن للوعي أن يتخطى عنه أو يتخلص منه . ولذلك لا يمكن القول بأن الإنسان يصبح حراً في لحظة الانقلاب . ان الاختيار الأول هو اختيار حر ، ولحظة التحول عنه أو لحظة الانقلاب لا يمكن إذن أن تكشف عن الحرية بنفس المعنى السابق . ولذلك يقول سارتر عن آفات التحول : « ... إنها ليست الا مظهراً من بين مظاهر أخرى للحرية » ، (٢٢) ، فهي إذن مظهر جديد أو هي وجه للحرية يختلف عن الأوجه الأخرى .

وهنا نتساءل عن هذه المظهر الجديد للحرية وعن مركز الانقلاب من المشروع الأصلي . ان الانقلاب هو تحول عن المشروع الأصلي الى مشروع جديد ، فهل معنى ذلك أن المشروع الجديد هو مظهر جديد لحرية جديدة ؟ هل المشروع الثاني جديد جده خالصة وبصفة مطلقة ؟ أم أنه يرجع في نهاية الأمر الى المشروع الأصلي ؟ ان ارجاع المشروع الجديد الى الاختيار الأول لا يعطينا حرية جديدة جده مطلقة ، وإنما هو يعود بنا الى ذلك الكل العضوي *totalité organique* الذي رأينا الاختيارات الثانوية كلها تأتي ايضاحاً وتفسيراً له . وهو يعنى بالتالي أن كل انقلاب ليس الا صورة او وجهاً لقرار واحد معين . فالانقلاب إذن - بهذا الاعتبار - مظهر جديد لنفس الحرية : حرية الوعي التي يقضى بها انفصاله الدائم وخروجه المستمر عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء من حوله . ونحن اذا أرجعنا المشروع الجديد الى المشروع الأصلي بتتبع الشبكة قائمة من حيث أن هذا المشروع الأصلي يمكن ارجاعه كذلك الى

L'Être et le Néant, p. 555.

Ibid., p. 555.

(٢١)

(٢٢)

مشروع أكثر أصالة ، وهذا إلى آخر أكثر كذك أصالة ، وهكذا
نمضي في تسلسل لا ينتهي .

سارتر إذن يعنى بالانقلاب انقلابا حقيقيا وتحولا حقيقيا إلى مشروع
جديد جدة خالصة . ونحن قد رأينا أن هذا الانقلاب لا يتم إلا بظهور اللحظة
الجديدة المحررة ، وأن هذه اللحظة هي التي تفك الديمومة . فسارتر يريد إذن
بالانقلاب تحولا حقيقيا يقطع سلسلة الزمن ويؤدي إلى حرية جديدة .
حرية ليست مرتبطة بالماضي ، كأن الماضي قد مات أو كأن الإنسان قد مات
وولد من جديد . وسارتر يعطينا صورة عينية رائعة لهذا الانقلاب في مسرحية
الذباب : ففي هذه المسرحية نرى أورست Oreste يطلب إلى أخته ايلكتر
Electre أن تصحبه إلى كورنثة Corinthe ولكنها تأبى أن
تترمه ، بل تأبى أن تعترف به أخاها . ثم هو يطلب منها أن يقيم معها
في أرجوس Argos ولكنها تأبى عليه ذلك أيضا ،
بل هي تطالبه أن يغادر المدينة . ولكنه حائر لا يحري ماذا
يفعل . وهو يلجأ إلى الإله زيوس Zeus يضرع إليه أن يكشف عن
أرادته بآية من الآيات . وتجيء الآية تدعو إلى مغادرة أرجوس إلى كورنثة .
ولكنه يصمت هنيهة ثم يصيح فجأة : « اليكثرا ! » هناك طريق آخر ، (٢٣) .
في هذه اللحظة تحول أورست عن اختياره الأصلي إلى مشروع جديد .
لقد كان اختياره السابق وكانت حياته كلها حرة حرية واسعة :
« أما أنا فأنى حر ... وما أوسع حريتي ، (٢٤) . ولكنه في هذه
اللحظة عانى انقلابا حقيقيا ، انقلابا أشعره بأنه قد تحرر من جديد :
« ... والآن ليس لأحد أن يعطيني أوامرا ، . وهو يشعر بأنه قد
تحول تحولا شاملا : « ... كل شيء قد تبدل ! لقد كان حولي شيء حي
وحار ... مات الآن ولم يبق لي إلا الفراغ ... فيالهذا الفراغ الواسع
الذي لا يبلغه البصر ... ألا تشعرين بأن الجو قد برد ؟ ... ولكن ما هذا
الذي قد مات ؟ ، (٢٥) . وهم ترى هذا الانقلاب وآثاره على وجهه :

j.-P. Sarter : Théâtre (Les Mouches, Acte 11,
Tableau I, Scène IV) p. 63.
Ibid., Acte I, Scène 11, p. 24.
Ibid., Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 63.

(٢٣)

(٢٤)

(٢٥) :

« ما أشد ما تحوَّلت : اختَّتْ ليريق من عَيْنَيْكَ وأصبحتا معتمتين » (٢٦) .
هكذا يصور لنا سارتر واقعة الانقلاب أو التحول في حياة أورست
بطل مسرحية « الغُباب » ، وهو تحول شامل يشعر به أورست في أعماقه
ويظهر واضحا في عَيْنَيْهِ وفي صوته . - انه انقلاب حقيقي يكشف
عن صورة متفائلة من صور الحرية وعن وجه رثع من أوجه الحرية .

لقد عرفنا الوجه الأول وهو الخاص بلجوء الوعي الى سوء النية .
وعرفنا الوجه الثاني وهو الوجه للخاص بالانقلاب أو التحول عن المشروع
الأصلي للوعي . وقد أشار سارتر إشارة عابرة في « الوجود والعتم » (٢٧)
الى وجه ثالث خاص بانقلاب أصلي يتيح إقامة أخلاق للخلاص والنجاة .

هذه الأوجه جميعا تكشف لنا عن مجال الحرية ، وتوضح معنى
المشروع الأزل والمشروعات الثانوية ، فتجيب بالتالي عن التساؤلات التي
وضعناها بصدد مجال الحرية ، وتفسر معنى قولنا عنها انها
حرية مطلقة .

Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 65.

(٢٦)

L'Être et le Néant, p. 484, note 1.

(٢٧)

ثانيا : الحرية ازاء المواقف العينية

عرفنا أن حرية الانسان هي حرية مطلقة لا تحددها دوافع أو حوافز أو أهواء أو ارادة « وأن الانسان موجود حر يجد في نفسه بملء حرية وبمحض اختياره دوافع تصميماته وحوافز أفعاله . ونكن للعقل السليم يذكركنا دائما بضعفنا ، ويتخذ من ذلك للتذكير دليلا قاطعا ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا . يقول سارتر : « اننى لست . « حرا » سواء فى الهروب من نصيب طبقتى ووطنى وأسرتى وكذلك فى بناء سلطتى و ثروتى أم فى الانتصار على أقل شهواتى أهمية أو عاداتى . اننى مولود عاملا وفرنسيا ووارثا لمرض الزهري أو السل . ان تاريخ حياة ما أيا كانت هو تاريخ فشل ما . ان معاكسة الأشياء الخارجية تصل الى حد أنى أحتاج الى سنوات من الصبر للحصول على أتفه النتائج . ثم انه يلزم « اطاعة الطبيعة لكى نأمرها » أى ادخال فعلى فى عرى الحتمية . ولا يبدو أن الانسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التى هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة فى حياته » (١) .

واذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التى تبدو أنها تفرض نفسها على الانسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما فى الأشياء المحيطة بنا من معامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المل الذى أشغله وماضى ومعامل الخصومة فى الأشياء المحيطة بى ومستقبلى وموتى - هل هذه المواقف تحد من حريتى أو تضع مكانها للحتمية والضرورة ؟ .

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالاته فى غير نطاق الفلسفة الوجودية السارترية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت فى معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الارادة وفقا

المعتل كما هو الأمر عند سقراط والرواقية وبين تصورهما على أنها الصدفية البحتة كما هو الأمر عند الأبيقورية . وكلا التصورين ينتهي عند التحليل إلى افتقاء فكرة الحرية (٢) والقول بفكرة الضرورة سواء أكانت هذه للضرورة تفرض على الإنسان من الخارج أى من الأشياء الثابتة ومن للنظم الاخلاقية أو الاقتصادية ثم من الداخل أى من الأسس النفسية أو الفسيولوجية . وسارتر بما أنه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فإن فكرته عن الحرية تختلف عن أية فكرة سابقة عن الحرية . ولذلك لا يمكن أن نضع سارتر بين فلاسفة الحرية ، وإنما هو يقف في جهة وفي جهة مقابلة تقف جميع مذاهب الحرية *la liberté* ومذاهب الجبر أو الحتمية *déterminisme* ومذاهب القضاء والقدر *fatalisme* . وثبت لأن سارتر يعتبر الحرية سابقة على الإرادة والصدفة التي تنتهي عندها مذاهب الحرية ويعتبرها أيضا سابقة على المواقف والانتحيات التي تنتهي عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحا إلا في مجال التعارض بين مذاهب الحرية من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فصب يكون للتعارض السابق دلالة ويظهر للتناقض صريحا . أما في فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقاومات لا تحد حرية الوعي من الخارج ، وإنما هي بعكس ذلك الشرط الضروري للحرية والشرط الضروري للعمل .

(٢) فالتصور السقراطي للحرية يرى أن فكرة الخير هي من القوة بحيث أننا لا نستطيع أن ندركه إلا ونعمل وفقا له : وهنا تفتقى الحرية لتصبح ضرورة تعين الإرادة القاءة وفقا لفكرة الخير التي نعزفها . أما التصور الأبيقوري ، الذي يرى أن الحرية تشبه انحراف الذرات في نقط ولحظات غير معينة اطلاقا - عن الخط المستقيم المفروض ، فهو تصور يجعل من نظرية الحرية نظرية في للصدفة أو نظرية تقوم على الصدفة . والصدفة - كما يحللها أرسطو - هي نتاج علة آلية بحتة ، أو هي - كما يحللها كورنو - تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاها معين ، وتقابلها نفسه معين . كأن تحليل الصدفة يمتنع معه القول بها ويمتنع بالتالي القول بالحرية . (راجع جان فال : طريق الفيلسوف) ص ١٢٢ - ١٣٤ *Jean Wahl : The Philosopher's Way* (New York-Oxford Universitypress, 1948). p. 122-134.

ويمقتضى هذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعي : ذلك أن الكائن الذى يقال عنه انه حر هو ذلك الذى يستطيع ان يحقق مشاريعه ، ولكن على أن يكون المشروع ذاته نحو غاية ما سابقا على تحقيق هذه الغاية ومتميزا عنها . وهذا المشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقع والتصميم على ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعل الحر . وبعبارة أخرى ليست حرية الانسان هي في إمكان تحقيق الغاية وانجاز الغرض ، أى ليست هي في الحصول على المراد ، وإنما هي تعنى مجرد المشروع نحو ما يريده والتصميم له . وفي هذا المشروع - كما رأينا - ينفصل الوعي عما هو كائن أو عما كان نحو ما ليس هو كائن بعد . وكى ينفصل الوعي لابد أن يكون ثمة ما ينفصل عنه : أى لابد من الموقف الذى ينفصل عنه ليشرع نحو غاية يضعها في ضوء هذا الموقف . ومن هنا كانت الحرية هي التى تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحرية أن تظهر باعتبارها كذلك . يقول سارتر : « لا يمكن أن يكون ثمة موجود - لأجل - ذاته الا باعتباره منخرطا في عالم مقاوم ، وخارج هذا الانخراط تفقد أفكار الحرية والحتمية والضرورة معناها ، (٣) » .

الحرية إذن عند سارتر تعنى المشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصال ، وهذا بالتالى يقتضى المواقف التى ينفصل عنها الوعي الحر . فليست هناك حرية الا بازاء مواقف معينة ، وهي - أى الحرية - تتجلى في اختيار الوعي لمعنى هذه المواقف . وهذا بالضبط هو معنى المشروع ، فهو لا يعنى تحقيق الغاية والحصول عليها ، وإنما يعنى مجرد استقلال الاختيار . وبعبارة أخرى ان نجاح المشروع لاقيمة له بالنسبة للحرية . وينبغي أن نلاحظ فورا أن هذا لا يتضمن أن الاختيار هو بمثابة أمل أو حلم ، لأنه لا يكون اختيارا حقيقيا ما لم يفترض ببناء الفعل . ولذلك لا يمكننا أن نقول ان السجين حر في أن يغادر سجنه أو في أن يحلم باطلاق سراحه ، ولكننا نقول انه دائما حر في أن يحاول الهروب أو في أن يحاول ان يطلق سراحه . والفارق بين القولين هو الفارق بين حرية الاختيار *la liberté du choix* وبين حرية الحصول

la liberté d'obtenir ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد *vouloir* وبين « أن أستطيع *pouvoir* ، . والسجين حر في أن يريد الهروب أى في أن يقصد الهروب ويشرع نحوه . وهذا لا يعنى أنه حر في أن يستطيع الهروب . وكما أن حرية الفعل عند سارتر قائمة في الاختيار فهي أيضا قائمة في القصد . ومن هنا أمكن أن نقول إن السجين حر في أن يقصد الهروب وأنه حر في أن يفعل بغية الهروب . والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم الا بمقتضى الفعل .

الانسان إذن حر في أن يصمم ويشرع أى في أن يقصد ويفعل . وحرية هي الانفصال عن المعطى *le donné* الذى يتجاوزه أو يلاشيه . فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقا عليها ، بحيث تأتى الحرية باعتبارها نقصا فيه وانفصالا عنه . وإذن فالحرية لا تؤسس ذاتها ، والوعى ليس حرا في أن يختار نفسه كذلك ، أى في أن يختار نفسه حرا ، والا لاقتضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث نتج في اللامتناهى . فالوعى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وإنما هو مقضى عليه بها ، وهذا هو واقعها اللامبرر . - . وهكذا فالحرية هي نقص في وجود معطى وليست انبثاقا لوجود ملىء ، (٤) .

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب إذ توضحه في ضوء الغاية التى اختارها الوعى والتى لم تتحقق بعد ، إنه الوجود - في - ذاته الذى يلاشيه الوعى . والوعى لا يختار هذا المعطى وإنما هو يختار غاية ما . وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك الا في ضوء الغاية التى اختارها الوعى . وإذن فالمعطى لا يظهر للوعى على أنه موجود خام أو موجود - في - ذاته ، وإنما هو ينكشف دائما باعتباره دافعا ، وذلك لأنه لا ينكشف الا في ضوء غاية تنيره وتوضحه وتجعل منه دافعا . فليس المعطى إذن هو

الذى يترضى بعناه على الوعي ، وإنما بالعكس هو يستمد معناه من الوعي وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعي نزاء المعطى .

سارتر اذن يجعل من المعطى موقفاً ومن الموقف دافعاً ، وهذه كلها تستمد قيمتها من الغاية التى يختارها الوعي لنفسه . فالأمر اذن يرتد الى اختيار الوعي ، أى أنه يرتد الى حرية الوعي . وبمقتضى هذه الحرية يصفى الوعي على موقفه ما يختار من قيم وذن معان .

ويدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعي ، أى نماذج من المواقف التى تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالإنسان ، وهى كلها تكشف على نحو عينى حرية الوعي نزاء الموقف ، أى أنها تبين ارتباط حرية الإنسان بحالته *condition* ، وتكشف عن فرصة الاختيار التى تظل باقية للوعي رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هى محطى وماضى وما يحيط بى من أشياء ومستقبل وموتى ، فهذه جميعاً هى الأوجه التى يتأسس منها موقفى ، وهى تستمد معانيها وقيمتها من مشاريعى وما تلقيه هذه عليها من ضوء .

، وهى ليست مواقف منعزلة وإنما هى تتركب فى كل واحد بحيث تؤلف

موقعاً واحداً يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلج بالتفصيل على جميع هذه المواقف ، وإنما حسبنا أن نتصر دراستنا على المحل *la place* والماضى *le passé* والموت *la mort* ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سندا يؤيد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أو الشترك *common sense* ينظر إليها على هذا النحو . ولذلك سننظر فحسب فى علاقة هذه المواقف بالحربة أولاً من حيث هى الشرط الضرورى للحرية ، وثانياً من حيث ان قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذى تظهر فيه الحرية .

أما المحل *la place* ، ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها ، فإن دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن (م ١٥ - فلسفة جان بول سارتر)

الحرية في آن واحد ، أي أنها تكشف عن أنه واقع عارض وعن أنه في نفس الوقت مجال للحرية .

وقد كان اقتصار الفلاسفة على النظر في كل جانب من هذين على حدة سببا في الخلط بين دعاة الحرية وخصومها : فان دعاة الحرية يرون امكانها بحجة أن الانسان - وهو يشغل دائما محلا ما - أمامه أن يختار من بين عدد لا متناه من الحالات الأخرى غير المحل الحالي الذي يشغله . بينما يرى خصومها أن واقع كون الانسان في محل ما يعنى حرمانه من هذا العدد لا متناهي من الحالات . أما سارتر فيرى أن المشكلة ينبغي أن تبدأ من تعارض بين مبدئين : *antinomie* : فالانسان من جهة يتقبل محله بين الأشياء ، وهو من جهة أخرى ما به يأتي المحل الى الأشياء . وبعبارة أخرى بدون الانسان ما كان يوجد لا مكان *espace* ولا محل *place* ، فهو الذي يجعل للأشياء موقعا *emplacement* . ولكن الانسان كذلك يتلقى محله وسط الأشياء . وهذا التعارض هو الذي يكشف لنا عن الواقع العارض وعن الحرية ويكشف لنا عن العلاقة بينهما . وتفصيل ذلك كالآتي :

يجبو لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » الى هنا) أنني قررت محلي بمحض حريتي . ولكن هذا المحل الذي أشغله الآن انما قد رسمه لي وألزماني به محلي السابق . والمحل السابق قد ألزماني به محل آخر . وهكذا يحيلني كل محل الى آخر سابق عليه حتى أصل الى المحل الذي قرره لي مولدي أي الى الواقع العارض لمولدي . فالمولد اذن يقطع سلسلة للتبريرات العقلية بحيث نقف عند عدم اللزوم الخالص . وليس هناك من قيمة في متابعة السلسلة صاعدين نحو تبرير المحل الذي كانت تشغله أمي قبل مولدي الا في ابراز عدم اللزوم على نحو أقوى . واذن فمولدي ومحلي هي أشياء عارضة غير لازمة رسمتها لي بحسب قواعد معينة الحالات التي سبق أن كنت أشغلها ، وترسم لي هي بدورها الحالات التي سوف أشغلها .

هذا إذن هو الواقع العارض لمحلّي : لنفى موجود هنا ولست هناك ، ووجودي - هنا *mon être-la* هو واقع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودي - هنا هو مركز حالة بيني وبين الأشياء المختلفة الموجودة على أبعاد معينة مني . هذه الاحالة ليست احالة متبادلة والا وقفنا في النسبية العالمية ، وانما هي احالة تبدأ من الموضع *le lieu* انّذي أكونه نا ، فابتداء من هذا المحل ينتشر الامتداد العيني نحو الموضوعات المختلفة . ولذلك يسمى سارتر هذه العلاقة بين مريضى والأشياء علاقة ذات معنى واحد *relation univoque* (٦) . والسؤال المهم هو كيف أنشئ هذه العلاقة ؟ اننى لا أستطيع ذلك اذا اقتضرت على أن أكون محلي *exister ma place* . لأننى لن أستطيع أن أكون في محلي أى هنا وفي نفس الوقت في محل آخر أى هناك كي أنشئ هذه العلاقة بيني هنا وبين الأشياء هناك . واذا « فينبغي أيضا أن أستطيع ألا أكون هنا اطلاقا كي يمكننى أن أكون هناك قريبا من الموضوع الذى أجعله على بعد عشرة أمتار منى والذى أعلن لنفسي مكانى ابتداء منه » (٧) . ومعنى ذلك هو أنه ينبغي - كي أنشئ هذه العلاقة بيني وبين الأشياء - أن أقوم أولا بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشف ما أكونه على أنه حيد للعلاقة ، وأن أقوم ثانيا بعملية « نفى داخلي وفرار مما لا أكونه » بحيث ينكشف الموضوع القائم هناك ويعطى مسافته لما أكونه أى لوجودي - هنا ، وثالثا أن أعود - بمقتضى هذا الفرار مما لا أكونه - الى ما أكونه أى الى وجودي هنا . هذه العمليات الثلاث - لفرار مما أكونه ، والنفى الداخلي لما لا أكونه ، والعودة لما أكونه أى لوجودي هنا - ليست في الواقع إلا عملية واحدة أو هي لحظات في تجارز أصلي يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كي يعطى لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهذا يعنى مباشرة أن ما أكونه أى وجودي هنا أو محلي لا يتحدد ولا يأخذ دلالاته ومعانيه إلا بمقتضى عملية تجاوز أصلي نحو غاية ما وفي ضوء هذه الغاية . وهذا يعنى بالتالى أن حريتي هي التي تحدد محلي وتضفى عليه دلالاته بمقتضى ما تضع

L'Être et le Néant, p. 572

(٦)

Ibid., p. 572.

(٧)

من غايات وما تشرع نحوه من أهداف . لقد رأينا أن الوعي حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجي وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه . ودراسة سارتر للعلاقة بين محلي هنا والأشياء هناك عادت بنا - على نحو ما سبق - إلى نفس التركيب الأنطولوجي للوعي ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعي .

واذن فمعنى محلي ودلالته يرجع إلى حريتي وإلى اختياري الحر ، ومشاريعي التي أختارها بحريتي هي التي تجعل من محلي عائقا أو معينا أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء ، الخ . ولذلك فإن وجودي في أي محل يعنى أن أكون قريبا من غايتي أو بعيدا عنها وذلك بحسب الغاية التي أختارها . فإذا كانت غايتي أن أعيش في أسبانيا كان وجودي في مصر يعنى أن محلي بعيد عنها وكان وجودي في المغرب يعنى أن محلي قريب منها . وإذا كانت غاية الجندي المقرب هي العودة إلى وطنه فإن محل غربته يكون مؤلما ، بينما غاية المذنب الهارب إلى قرية نائية تجعل من محله مخبأ ومكانا مفضلا . وعلى هذا النحو يكتسب المحل معناه ودلالته بواسطة الاختيار الحر للوعي . فالحرية هي التي تعطي المحل معناه وتضفي على الموقف دلالته . ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول أنني لست حرا في السفر إلى باريس لأن ثمة ما يحول بيني وبين ذلك . ففي مثل هذه الحالة - أي إذا كان مشرعي الأساسي للذي اخترته بمحض حريتي هو السفر إلى باريس ، وكنت عاجزا في الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلا - فإنني أعيش محلي الحالي أي الاسكندرية باعتباره عائقا لا يمكن التغلب عليه ، وأظل أأشيه بصفة مستديمة . أي أنني أعيش في حالة تراجع مستمر بالنسبة للاسكندرية . ومعنى هذا هو أنني اخترت نفسي غير راض عن الاسكندرية لأنني اخترت نفسي راغبا في السفر لباريس .

لقد عرفت أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هي الشرط الضروري لظهور هذا المحل واعطائه دلالاته . وبقي أن ننظر في العلاقة بين الحرية والواقع الأرضي . وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر في المثال السابق ، فأتى لا أستطيع أن أختار نفسي راغبا في باريس إلا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضى عن البقاء في الاسكندرية . واذن فحريتي

التي اخترت بمقتضاها مشروع السفر لباريس هي التي تكشف عن واقعى العارض فى الاسكتدرية • فمحلّى - فى الاسكتدرية - ليس شيئًا أو هو لا يعنى أى شىء الا بمقتضى الحرية • وبثون الحرية والاختيار الحر ما كنت أكتشف الواقع للعارض أو يكون له أى معنى • فالحرية اذن هى شرط ضرورى لظهور الواقع للعارض • ولكن الواقع للعارض هو من جهة أخرى لازم للحرية ، وذلك لأن الحرية - كما عرفنا - هى قدرة على الملائمة والاختيار ، فلا بد اذن من أن يكون ثمة واقع عارض تلاشييه الحرية وتتجاوزته • ومن هنا تظهر لنا هذه العلاقة غير القابلة للانحلال بين الحرية والواقع العارض ، أى بين الحرية والموقف ، دون أن يكون الموقف حدا للحرية •

وعلى نفس النحو السابق تظهر لنا علاقة الحرية بالماضى • فكما أن المحل هو واحد من أشكال الواقع للعارض اللامبرر كذلك الماضى ، فإنه لا شك قد تقرر بصفة نهائية وعلى نحو لا يمكن علاجه ، فهو بالتالى وجود - فى - ذاته ثابت لا سبيل الى تغييره • ولكن الوعي من جهة أخرى هو الذى يضيف على هذا الماضى معناه وذلك بمقتضى المستقبل الذى يختاره ويشعر نحوه • وبما أن المستقبل هو ما يختاره الوعي بمحض حريته فالماضى اذن ترجع قيمته ومعناه الى حرية الوعي • ودراسة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى الى العالم عن طريق الوعي ، وعن أن الوعي من جهة أخرى لا يمكن أن يدرك نفسه بدون ماض • ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوجى للوعي أى الملائمة والشرع : فلكى يشعر الوعي نحو غاية فى المستقبل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزته • وهذا يعنى بالتالى أن يصبح ما هو كائن ما قد كان ، أى يصبح ماضيا • فالماضى هو موقف لا بد منه لاختيار المستقل باعتبار « أنه ما ينبغى تغييره » (٨) ، وباعتبار أنه لا يصبح ماضيا الا بمقتضى شروع الوعي • ولذلك فإن قيمة الماضى ودلالته تتوقف على المستقبل وما يشعر الوعي نحوه من غايات • فالماضى لا يقرر المستقبل وإنما تقرر قيمته بناء على اختيارات الوعي وعلى غاياته •

وبما أن الغاية ترجع إلى اختيار الوعي وإلى حريته غاملاضى انن هو موقف يرجع إلى اختيار الوعي وحريته . ومن هنا كان الماضى باعتباره موقفا لا يحد من الحرية وإنما هو شرط لازم لها . ومن هنا أيضا يظل مجال الحرية متسعاً بقدر ما للوعي من مشاريع وبقدر ما يختار من غايات . والوعي يستطيع أن يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحاء ، فهو يستطيع أن يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطيع أن يستمر في تقليد ما أو يتحول عنه أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاما معيناً أو يتخلى عنه ، ويستطيع أن يفيد من خبراته أو يتجاهلها ، ويستطيع أن يقاوم ما به من ضعف أو يتجنبه أو يستغله . وهكذا يتصرف في ماضيه بمحض حريته فيحوله إلى دافع مختلفة بحسب اختياره للمستقبل . وهذا هو ما فطن إليه كُتاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن يقال عن انسان انه سعيد قبل موته » (٩) . وفي وسعنا أن نضيف إلى هذه العبارة قولنا : « ولا يمكن كذلك أن يقال عن انسان انه شقى قبل موته » . فطالما أن الانسان حي تظل أمامه مجالات للاختيار ، ويظل حراً في أن يصفى على ماضيه ما يشاء من دلالات ومعان وأن يشرع نحو ما يختار من مستقبل . ولن نستطيع أن نقول عنه انه سعيد أو شقى إلا حين تنتهى حياته ويصبح برمته وجوداً - في - ذاته يمكننا أن ننظر إليه في ثباته وجموده وأن نحكم عليه بالتالى باعتباره موضوعاً ساكناً خالياً من الحرية . أما الانسان الذى لم يمت بعد ، أى الذى هو وجود - لأجل - ذاته قوامه الانفصال وللشروع للدائمين ، فان مجالات الاختيار تظل فسيحة . أمامه ييظل بالتالى حراً لتغيير الماضى ولأن يصفى عليه ما يختار من معان ودلالات . ومن هنا فليس الماضى موقفاً يحد من مجال الحرية وإنما هو بالعكس موقف يكشف عن هذا المجال لأنه يكتسب قيمته ومعناه من الحرية ولأنه شرط لازم للحرية .

وبنفس المنهج السابق في تحليل المحصل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عارض لا يحد من حرية الوعي . لقد عرفنا أن التركيب الأنطولوجي للوعي هو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هذا التركيب يعنى أن نكون دائماً في حالة ملاشاة للحاضر وشروع مشقمر نحو

المستقبل . ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل . فهو إذن لا يخص التركيب الأنطولوجي للوعي ، وهو ليس إحدى امكانيات الوعي وليس كما يقول هيدجر امكانية الوعي المطلقة باعتبار الانسان « وجودا - الى - الموت » Sein-Zum-Tode

وانما هو يأتي من خارج الوعي . ولهذا فان العلاقة بين فكرتي الحرية والموت عند سائر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التي يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر الى الحرية على أنها الامكانية والى الموت على أنه إحدى امكانيات الانسان أو هو الامكانية المطلقة ، باعتبار أنه نهاية وغاية الامكانيات الانسانية كلها . ومن هنا - أي من ناحية اعتبار الحرية امكانا - فان الموت يكون مرتبطا بالحرية ومجالا لها . أما سائر فليست الحرية عنده هي الامكان ولكنها الاختيار الحر والقائم على الملائمة والشروع المستمر للأنا . فخبرة الأنا هي في تجاوزه المستمر نحو المستقبل . أما الموت فهو ملائمة لهذا التجاوز ، وبالتالي ملائمة للأنا ذاته . فالموت هنا لا يأتي من الذات ، وليس هو من بين امكانياتها ، بل هو امر خارجي ينتقل بالذات الى اللاوجود . وبما أن الموت لا يأتي من الذات أي أنه لا ينبني على امكانيات الذات وبالتالي لا ينبني على حريتها - وبما أن المعاني الخاصة بحياة الذات لا تأتي الا من الذات نفسها بمقتضى حريتها ، فان الموت لا يضيف على الحياة من الخارج أي معنى ؛ بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن ينزع عن الحياة كل معنى لأنه يضع النهاية لكل نشاط له معنى - أنه يعدم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وامكانيات منتفية المعنى Oabsurde .

ويرى سارتر أنه من العبث أن نلجأ الى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة فنبنى على أساس من حرية الوعي . وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء نعل نقوم به الذات . وكل فعل يستمد معناه من المستقبل . فالمستقبل وحده هو الذي يضيف على الانتحار دلالة . ولكن الانتحار هو الفعل الأخير في حياة الذات . فالمستقبل منعدم بالنسبة للذات المنتحرة . ومن ثمة فليس للانتحار أي دلالة : « ان الانتحار هو شيء منتفى المعنى une absurdité يفرق حياتي في انتفاء المعنى l'absurde ، لأنه

يمنع المستقبل ، المستقبل وحده هو الذى يضاف على حياتى ومشاريعى
معناها .

يقول سارتر : « ماذا يمكن اذن أن يعنى انتظار الموت ، اذا لم يكن
انتظارا لحادث غير معين يفتى بكل انتظار الى لنتقاء المعنى بما فى ذلك
نفس انتظار الموت ؟ ان انتظار الموت يهجم نفسه بنفسه لأنه يكن
نظيا لكل انتظار ... ولا يمكن أن أتعلل شروعى نحو موتى أنا ... لأن
مثل هذا الشروع يكون تحطيمًا لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس الشروع
نحو الموت) . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت امكانييتى الخاصة ولا
يمكن أن يكون واحدا من امكانياتى ، (١١) . وبعبارة أخرى لا يمكن أن
أشعر نحو موتى باعتباره احدى امكانياتى أو احدى مشاريعى لأن الموت
يعنى الشروع فى استحالة كل مشروع بما فى ذلك الشروع نحو الموت .

الموت اذن هو ملاءمة لجميع امكانيات الوعى . وهو بهذا المعنى شىء
سلبى منتهى المعنى . ولكن للوعى - كما عرفنا - ليس الا ملاءمة مستمرة
لذاته . فالموت اذن هو ملاءمة للملاءمة ، أى أنه نفى للنفى . وبما أن
نفى النفى هو ايجاب فالموت اذن بهذا الاعتبار ناحية ايجابية . ودراسة
هذه الناحية الايجابية تبين لنا - كما فى الناحية السلبية - أن الموت
واقع عارض منتهى المعنى وأنه لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى ، أعنى
لا يخص الوعى من حيث أن الوعى وجود . فقد عرفنا أن الوعى كوجود
هو فى حالة تأجيل *sursis* مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى
يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص . فالكائن البشرى الذى يتوقف
عن الحياة يتوقف عن الملاءمة والشروع ، وتنطفى عنه حالة التأجيل
المستمر . أنه يصبح بكيته وجودا - فى - ذاته لا يتغير ، يصبح مجرد كائن
ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممتنع بالنسبة
له . ولكن المستقبل ليس ممتنعا بالنسبة للآخرين . ولذلك فإن المسألة
تنتقل الى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة
فى أيدي الآخرين . أما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس
ملاءمة وشروعا وإنما هو سقوط الذات خارج للعالم . واذن فالموت هو

انتصار للآخر ، أعنى أنه انتصار لوجية نظره على وجهة النظر التي يكونها الكائن الميت . أما مصير للكائن الميت نفسه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريتهم . أنه لا يعود يوجد الا في البعد الخاص بالخارجية ، أى أنه يصبح « وجودا - فى - ذاته - لأجل - الآخر » (١٢) . وبما أن الانسان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين باعتباره ذاتا ، كذلك بالمثل يستحيل على الانسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزا ينظر منه إلى حياته . وسارتر يعرض لهذه المحاولة المستحيلة فى قصة الجدار Le Mur على لسان توم Tom ، أحد المحكوم عليهم بالموت . فهو يقول : « .. اننى أرى جثتى ، ليس هذا بالأمر الصعب ولكن ما أنذا أراها بعينى رأسى . ينبغى أن أستطيع التفكير .. التفكير فى اننى لن أرى شيئا بعد ذلك واننى لن أسمع شيئا بعد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين . ليس فى قدرة المرء أن يفكر هكذا ... أحيانا كنت أسير طيلة الليل فى انظار شيء ما . ولكن هذا الشيء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا ، من الخلف ... ولم نستطع أن نعد أنفسنا له » (١٣) .

الموت لذى - من هذا الجانب الايجابى - هو انتصار للآخر على الوعي . ومن هنا فهو يحيلنا الى واقعة عارضة أى الى حادثة غير لازمة هى وجود الآخر . فاذا لم يوجد الآخر لم تعرف هذا الموت . وهو - بهذا المعنى - لا يخبر التركيب الأنطولوجى للوعي كما سبق أن رأينا .

نخلص إذن مما سبق الى « أن الموت ليس إمكانيته الخاصة وإنما هو واقعة غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعى العارض بصفة أصلية ... أن الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ، أنه يأتى إلينا من الخارج وهو يبدو لنا من الخارج » (١٤) .

(١٢) وضعنا هذا التعبير « وجود - فى - ذاته - لأجل - الآخر » لتمييزه عن « الوجود - لأجل - الآخر » . وذلك لأن هذا الوجود الثانى لم يتوقف عن الحياة ولا يزال حاصلا على الحرية التى تمكنه من معاودة الصراع للانتصار على الآخر . أما الوجود الأول فقد أصبح بمقتضى الموت شيئا - فى - ذاته بصفة نهائية (راجع الفصل الثالث : المقالة الأولى) .

J.-P. Sartre : Le Mur, p. 21 et 22.

(١٣)

L'Être et le Néant, p. 630

(١٤)

وهنا نضع السؤال القالى : ما هى الصلة بين الموت - بهذا الاعتبار - وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشاة الوعي لذاته وشروعه نحو المستقبل ؟ يقول سارتر : « لا يوجد أى محل للموت فى الوجود - لأجل - ذاته ، فهو لا يستطيع أن يفتظره أو يحققه أو يشرع نحوه ... والموت لا يمكن أن يجرى من الداخل كمشروع للحرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجود - لأجل - ذاته من الخارج على أنه كيفية • فماذا يكون إذن ؟ لا شىء غير مظهر معين للواقع العارض وللوجود لأجل الآخر ، أى لا شىء غير كونه معطى *donné* » (١٥) • ولكنه معطى خارج عن الوعي والا لأصبحت حريتى عاجزة لزاءه • فهو شىء خارج عن الوعي أو هو شىء خارج حتى عن محاولة الوعي تحقيقه • وبعبارة أخرى انه حد للذات لا يمكن لمسه أو إدراكه لأنه خارج عن الحرية • ولذلك يقول سارتر : « ان الحرية التى هى حريتى أنا تظل كلية ولا متناهية ، لا لأن الموت لا يحددها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل أبدا هذا الحد ، فالموت ليس للبتة عائقا ، لمشروعاتى ، وإنما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات • اننى لست « حرا لأن أموت ، وإنما أنا مائت حر » (٦) • رأى أننى موجود حر قابل للموت •

إذن فالموت هو حد غير قابل للإرادة وخارج عن حريتى ولا التقى به إطلاقا على أنه قيد فوق هذه الحرية • انه ليس عائقا لحرية الوعي ، فمشروعات الوعي تقوم مستقلة عنه : انها تعنى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل ، وهو يعنى لحظة الحياة التى ليس لنا أن نحياها أبدا •

نخلص إذن من دراسة المحل والماضى - وبعد أن نستبعد الموت لأنه حد خارج عن الوعي ولا يخص تركيبه الأنطولوجى - الى أن المعطيات والمواقف التى تخص التركيب الأنطولوجى لا تحد من حرية الوعي ، والى أن الانسان موجود حر وحرية تقتضى وجوده فى موقف • فليست هناك حرية بدون موقف وليس هناك انسان ليس حرا • ومن هنا فلا يمكن أن تتمثل الحرية فى موقف أكثر أو أقل من موقف آخر • فالعبد فى قيده حر فى أن

L'Être et le Néant, p. 631.

(١٥)

Ibid., p. 632.

(١٦)

يحطمه . وهذا يعنى أن معنى قيده يظهر له في ضوء الغاية التي يكون قد اختارها . لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ، ولكن هذه أيضا ليست هي موضوع مشروعاته . أن مشروعاته تبدأ أساسا من واقع العارض أعنى من موقفه كعبد . وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية إلا في موقف وبحيث يكون الموقف مجالا للحرية . وهذه الصلة بين الحرية والموقف هي في غاية الأهمية بالنسبة لنا . وذلك لأنها تعود بنا إلى الصلة التي أقامها سارتر بمقتضى فكرة للتصدية بين الوعي وموضوع الوعي (١٧) ، وتكشف لنا عن الرابطة بين الحرية الفارغة كما تمثلت في « الغثيان » لا سيما في اجزائها الأولى وبين الحرية الملتزمة كما تمثلت في « الذباب » (١٨) . ومن هنا يمكن أن نرى أن غلصة سارتر كلها تخضع لفكرة عامة سائدة هي فكرة ازدواج الدلالة *l'ambiguïté* . ولا ينبغي الخلط - كما تقول سيمون دي بوفوار (١٩) - بين فكرة ازدواج الدلالة وفكرة انتفاء المعنى *absurdité* . فهذه الأخيرة تعنى انكار أن يكون للوجود أى معنى ، أما الأولى فتعنى الاقرار بأننا لا نستطيع تحديد معنى للوجود . ونحن قد رأينا أن للوجود الانساني عند سارتر هو واقع عارض وهو في نفس الوقت تجاوز دائم ، بحيث لا يمكن أن يتحدد معناه بصفة قاطعة وثابتة . ومن هنا كانت للصفة المعبرة عنه هي ازدواج الدلالة . وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى فكرة ازدواج الدلالة - يرتفع التعارض الذى ظهر لنا أول الأمر (٢٠) بين الحرية الفارغة والحرية الملتزمة ،

(١٧) انظر للفصل الأول (المقالة الثالثة والمقالة الرابعة) . وكذلك الفصل الثانى (المقالة الأولى) .

(١٨) انظر الفصل الأول : (المقالة الخامسة : من سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٤٧) .

(١٩) Simone de Beauvoir : Pour une morale de l'ambiguïté

(Gallimard, 9ème éd., 1948). p. 180.

(٢٠) وهو التعارض الذى رأيناه قائما بين فكرتى الحرية والالتزام في المقال الرابع من الفصل الأول .

بين سارتر مدرسى الفلسفة فى قرية نائية هى الهافر وبين سارتر
الجندى المحارب الأمير الجاد ، بين سارتر للرواقى النزعة الذى يعيش
فى مجانية وتشاؤم وبين سارتر انتفائل الملىء بالثقة والعمل ، بين
سارتر الذى حرر عام ١٩٤٣ كتاب « الوجود والعدم » وبين سارتر الذى
حرر عام ١٩٦٠ كتاب « نقد العقل الجبلى » .

* * *

ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل

عرفنا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لإقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » ، يعيد فيها الإنسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالي للإنسان معنى وجوده ، وهو المعنى الذي ضيعته الماركسية المعاصرة . وإذا كانت معرفة الإنسان لوجوده ولعنى هذا الوجود أمرا لازما عند سارتر ، فإن هذه المعرفة هي في الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الإنساني ، لأن التاريخ هو للسجل المتطور لفعل الإنسان في العالم . ومعنى هذا أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ . ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعيا بذلك حتى جاء كارل ماركس في منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعي حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة . يقول سارتر : « إن الماركسية هي التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بذاته » (١) .

ولكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هي ضرورة جدلية ، وهي تختلف عن حتمية العقل للتطيلي التي تعنسى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتختم على الناس الخضوع لها . أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل للدائب لحركة التاريخ وما تنطوي عليه هذه الحركة من صراع .

والقضية الرئيسية التي تكشف عنها التجربة الجدلية هي قضية التبادل والتداخل بين الإنسان والأشياء في أي علاقة تقوم بينه وبينها . يقول سارتر : « إن الإنسان يكون » توسطًا « (أي فصل إليه خلال الأشياء التي يسلبها) عن طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء » توسطًا « عن طريق الإنسان » (٢) . « l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme. »

Critique de la Raison Dialectique, p. 134.

(١)

Ibid., p. 165. كما يقول بعبارة أكثر بيانًا : « في لحظة

(٢)

نتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشرا بقدر ما يكون البشر أشياء ،

ص ٢٤٧ .

بمعنى أن هناك تبادلا جدليا مستمرا بين الانسان والأشياء . هذه العلاقة بين الانسان والأشياء تتضمن مفهوما من أهم المفاهيم الجديدة في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » وهو مفهوم العمل praxis . وإذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملي الذي يهدف الى تغيير المجتمع في مقابل النظر الفلسفي الذي يقف عند التفسير ، فإن سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذي يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي يعمل على تغيير الوسط المادي : يحيله من عائق الى أداة ويكسبه خصائص جديدة . فعلاقة الانسان بالعالم المادي هي علاقة عمل (براكسس) يمارسه الموجود البشري في الواقع المادي .

وهنا يتضح للفارق الهام بين معنى الفعل le faire على مستوى الوجود الفردي الحر الخائى من أى قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ، والذي يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء في كتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وبين معنى العمل praxis الذي تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير للوسط المادي المحيط بالانسان . ان هذا للمعنى الجديد والذي جاء في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » ، بديلا عن الوعي الحر لا يعبر فحسب عن تغير في المصطلحات التي ألفنا سارتر يستخدمها ، وانما هو يعنى كذلك تغيرا في تقدير سارتر لقيمة العمل . لذلك يقول سارتر : « ان كل الجدل التاريخي يقوم على العمل الفردي من حيث ان هذا العمل جدلي من قبل ، أى من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزا ناقيا لتناقض ، وتحديدا لتجميع حاضر باسم مجموع مستقبل ، وعملا حقيقيا وفعالا في المادة » (٣) .

ومعنى هذا ان العمل الفردي بنية جدلية ، وهى بنية جدلية حاضرة دائما ومقتنعة ، ولكنها هى التى تجعل الجدل التاريخي أمرا معقولا . لذلك يقول سارتر بأن « العمل الفردي » ، اذ لا ينفصل أبدا عن الوسط الذي يركبه ويشطره وينحرف به ، هو في الوقت عينه العقل المركب . constituant في قلب التاريخ مدركا كعقل مركب . constituée (٤) .

Critique de la Raison Dialectique, p. 165-166.

(٣)

Ibid., p. 178-179.

(٤)

وأهم عمل في المادة ينصب على الانتاج . ولو كانت أشكال المادة متوفرة بذاتها لاشباع متطلبات الانسان لقامت للعلاقات بين الانسان والانسان على التبادل *réciprocité* ، ولاصبح للتبادل معيارا بديلا عن « الماهية الانسانية » التي انكرتها وجودية سارتر ، وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه « لا انساني » . لكن ظاهرة الندرة *rareté* تمنع إمكان التبادل . والتاريخ البشري للراهن يؤكد ذلك . فالانتاج في مستوى أقل بكثير من مستوى حاجات الانسان للتعددية . ومع البقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع بين البشر ويتخذ كل صور العنف . وهذا العنف هو الشر . لذلك يقول جازا لأكروا عن « نقد العقل الجبلي » : « انه مقال عن الشر . وللشر الانساني هو العنف » (٥) . وإذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسير التاريخ بموجب صراع الطبقات ، فان سارتر يذهب الى تفسير الصراع ذاته حين ينظر الى العمل باعتباره يهدف الى اشباع الحاجات وانما في إطار الندرة . والندرة ولقع عارض يلزم حياة البشر على هذا الكوكب . وهي من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم مستقلة أو كما يقول سارتر تبادلا مغتربا *réciprocité aliénée* . في هذه العلاقة يتهدد الانسان غيره بالعداء والموت . وخطر هذا التهديد أقول وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطر الجراثيم على حد تعبير سارتر (٦) ، لأنه خطر يأتي من كائن يتميز بالذكاء والقسوة ، ويهدف الى تحطيم غيره من بني الانسان ، ويتميز بالفهم والقدرة على لحباط خطط الغير .

ولا يشترط أن تكون الندرة دائما أمرا صريحا ، فان ادراك الحاجة يتسلل الى أعماق الوعي الانساني ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* . ويترتب على استبطان الندرة أن يمارس الانسان العنف والصراع ليتجنب خطر الموت حتى وإن كان غنيا وفي مأمن من خطر الموت جوعا . فاستبطان الندرة يحتم سلوكا معينا أو يقيم علم أخلاق *éthique*

Lacroix : Panorama de la Philosophie Française (٥)

Contemporaine, (P.U.F., Paris 1966), p. 157.

Critique de la Raison Dialectique, p. 208. (٦)

يتجلى في صورة أمر بالتحطيم (V) : تحطيم النشر *le mal* متمثلاً في وجود الآخر .

يمضى ابن سارتر الى أبعد من كارل ماركس في تفسيره للصراع الطبقي على نحو ما يتمثل في التاريخ : أنه يردده الى الندرة ، فهي سبب الموقف الانساني في علاقات البشر ، وهي أساس معقولية هذا المظهر السيئ للتاريخ حيث يرى الانسان في كل لحظة أن عمله مطلوب ومشوه بالوسط الذي يتم فيه . حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسي بين الموضوعة والاعترايب بأن يصف نشأته ابتداء من صورة معينة للموضوعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيد الحرية بالضرورة . والندرة ، صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحو الذي يتخذ أساساً سمة الصراع في كل للعلاقات الانسانية .

وأي دراسة لهذا الصراع وما يشوبه من عنف يجب أن تضع في الاعتبار أن هناك من ناحية الانسان ، لا باعتباره وجوداً - لأجل - ذاته منعزلاً أو عاكفاً على ذاته ، ولكن باعتباره مشروعاً يقصد الى تغيير الوسط المادي المحيط به ، وأن هناك من ناحية أخرى وبسيطة موضوعياً يتجه اليه الانسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة . ولكي يتاح للانسان أن يحدث للتغيير الذي يهدف اليه ، وهو تغيير ينصب على الانتاج ولكن في عالم تسوده الندرة ، لابد أن يوحد الأفراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم في فعل مشترك . وهنا يصبح العنف أمراً ضرورياً لتقضيته المعيشة داخل الجماعة ، فهو الذي يربط بين الحريات الفردية التي لا تحصى ويقيدها أو يقصرها ليجعلها تتلاقى في فعل مشترك . ان الجماعة تتكون وتتعدل وتتجمع دون توقف تبعاً للأهداف التي تسعى لبلوغها . ولبلوغ هذه الأهداف تغرض الجماعة على أفرادها للخضوع لها والانخراط في نطاق مشروعها الجماعي . فبدوناً هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، في عالم تسوده الندرة ، حريات منعزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى في نهاية الأمر سقوطها بأسرها في قاع مستنقع يسميه سارتر الجمود أو التصور للذاتي - العملي *pratico-inerte* حيث يصبح كل انسان فيه مجرد شيء من الأشياء .

فالتقاء الحريات الفردية في فعل مشترك أمر متطلب ولازم لانقاذ الانسان من هوة القصور الذاتي العملي . وهو ليس في الواقع للتقاء للحريات الفردية المتفرقة ، لأن تساوق هذه الحريات التي لا تحصى أمر محال . ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليقيم التلاقى في عمل مشترك . ان التقاء الحريات الفردية يؤدي الى تجمعات *collectifs* شبيهة بتجمعات الناس على محطة الاتوبيس في « سان جيرمان » (٨) حيث يكون انتظارهم في الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب . ففي هذا للتجمع لا تكون العلاقة المشتركة بين الناس الا انتظار الاتوبيس . وهي تصبح بسبب ندرة الأماكن المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة . أما للتنازل عن الحريات الفردية للالتقاء في مشروع مشترك فيؤدي الى وجود جماعة *groupe* ذات وجدان مشترك كما هو الأمر في الجماعة الثورية حيث يندمج الأفراد في عمل واحد رهذا للتحرر الجمعي .

بيد ان انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته . لا سيما وأن براكسيا للجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الأفراد . فيلزم إذن أن يمنع أي انشقاق عن الجماعة . والسبيل إلى ذلك هو العنف . لذا كان العنف هو البنية المنتشرة في الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعة هي حق الحياة والموت . ولكي تبقى الحرية حرية عامة ، وليس حرية فردية ، يلزم أن تصبح عنفا . هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التي تجبر أفراد الجماعة على الاخاء .

والمسألة التي تطرح نفسها الآن هي كيف تتشكل الجماعة اذا كان الرعب الزاميا بالاخاء ؟ هنا يأتي سارتر بفكرة قسم الولاء *le serment* (٩) . فهذا للقسم ، سواء أكان قسما صريحا أم ضمنيا ، انما هو تجسيد للرعب : انه يعني أن الانسان يضع حياته ثمنا لانشقاقه على الجماعة . فمن حق الآخرين في الجماعة قتل الفرد اذا حنث بقسمه وخرج عليها . وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والاخاء في الوقت نفسه أمرا سائدا على جميع أفراد الجماعة . فكل

(٨) وهو مثال أثر لدى سارتر يذكره ويعود اليه في غير موضع .
راجع : Critique de la Raison Dialectique, p. 308 et suiv. & p. 402
Ibid., p. 439.

فرد له حق للرعب والاخاء على كل واحد من أفراد الجماعة : الخائن يعيش الرعب من جلاليته والجلاد يعيش الاخاء مع غيره من القضاة الأمرين بالموت . والرعب والاخاء في الحالين هما غف يعيشه الطرفان . ومن هذين للطرفين تتشكل الجماعة ، يضمن اللقاء أفرادها في عمل أو في براكسيا مشتركة قسم للولاء ، وهو قسم متبادل لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الانسان حدا لحريقه وأن يتم هذا لتحديد بحريقه المحضة (١٠) . وقسم للولاء هو القسم الثاني الذي يأخذه الانسان على نفسه ازاء للجماعة ، لأن مجرد مولد الفرد وانصياعه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقد الأسلاف هو بمثابة قسم أصلي أو قسم أول . ثم يجيء ظهور الفرد العادي ذاته كقسم جديد في قلب الجماعة (١١) . وبموجب هذا القسم يصبح أفراد الجماعة لخوة ويسود بينهم الاخاء ولكنه لاء يستمد قوته من الرعب . ويرى سائر أن كل ما يكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته للرهيبة من للرعب ذاته . وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية الى جماعة ضغط واكرام ، تصوغ حقوقها وأنظمتها ، لأن الرعب والاخاء هو بمثابة سلطة قضائية . ويبقى الأفراد داخل جماعة للضغط ورائد كل منهم « الصراع من أجل الحياة » . ويؤكد سارتر أن الدافع الى الشر لا يعود الى مجرد وجود الآخر . كما اعتقد هبل ، وإنما الى العنف سواء أكان الفرد يعانيه بالفعل أم يشعر بأنه يتهدده . ومعنى ذلك في نهاية الأمر أنه يعود الى للحدرة التي أصبحت باطنية (١٢) . وفي الصراع من أجل الحياة ، وهو الصراع الذي ينشب بين أنا والآخر ، يتم على نحو ما نوع من الاتحاد كذلك بين أنا والآخر . وآية ذلك أن أنا يفهم عمل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق ما يقوم به من أفعال بغية أن يدافع بها عن نفسه ضد عمل الآخر (١٣) . والفهم هو ولقعة مباشرة للتبادل ، يحتاج لكي يتحقق ولكي يكون العمل الانساني أمرا معقولا ومفهوما أن ندرك كل صور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعة (١٤) هي

Critique de la Raison Dialectique, p. 479.

(١٠)

Ibid., p. 493.

(١١)

Ibid., p. 752.

(١٢)

Ibid., p. 753.

(١٣)

Ibid., p. 754.

(١٤)

ما نسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا للتجميع في الزمن . أما كيف يتم هذا التجميع فهو ما وعد سارتر بوصفه في كتاب آخر ، ولكن لم يتح له لخرجه .



يبقى أن نعود لالقاء نظرة نقدية على تحول سارتر : تحوله عن الاهتمام بالموقف الميتافيزيقي وعن الذاتية الخاصة التي تبيننا في « الوجود والعدم » إلى الاهتمام بالواقع الاجتماعي والتاريخي وإلى موضوعية جهد في الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ ، كما تبينا في « نقد للعقل الجلي » .

هناك لا شك تغير واضح في الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات : أما المنهج فلم يعد كما كان في « الوجود والعدم » ، منهجا فينومولوجيا يقتصر على دراسة الوعي وعلى الموضوعات الماثلة له . ولكنه أصبح المنهج للصوري الجلي الذي يهدف إلى دراسة المنطق الحي للعمل الانساني للكشف عن بناءاته الأولية . وليست للغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية الحصول على العناصر التي يمكن لبدء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام ، فان التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجميع مستمرة . ولكن للغاية هي إيضاح ما يجعل التاريخ معقولا ، لأن هذه البناءات المجردة الصورية التي نكتشفها هي ما يحتوي عليه التاريخ . وعلى هذا فالمنهج لرتدادى تقدمي : ارتدادى أو تحليلي يكشف عن بناءات العمل وبذلك يتيح التركيب التقدمي ويجعله ممكنا أو على الأقل صحيحا . فالجانب التقدمي التركيبي يجرى إذن لاحقا على الجانب التحليلي ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامة .

وأداة هذا المنهج التراجعي التقدمي هي العقل الجلي الذي هو عند سارتر نفس حركة التاريخ في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها . فالعقل الجلي هو إذن علاقة بين الوجود والمعرفة : أي بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمة . وأيا ما كان من النقد الذي يمكن توجيهه إلى هذا التاريخ الجلي من حيث أنه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التي هي نتاج

للعقل التحليلي ، فما يهمننا هو أن سارتر يبقى بموجب العقل الجدلي في نطاق قضيته الرئيسية التي قررنا في « الوجود والعدم » ، وهي قضية التمييز بين الإنسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود في ذاته . صحيح أنه يصبح في « نقد العقل الجدلي » أكثر اهتماما بالوجود في ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكننا نستطيع أن نقول أن سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد إلى الأنثروبولوجيا البعد الوجودي للمدارج التي يدرسها . إنه يعيد إدخال الباطنية في الجدل مما يعني أنه يستعيد الإنسان . وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انساني .

اذن فاختلاف النهج لم يؤد إلى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها وهي قضية العلاقة بين الإنسان والعالم . إنه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول في ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذي انصب على العالم الاجتماعي وألح على البناء الطبقي قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات . ونحن إذا عدنا للنظر في هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها في الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الأنثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومولوجية . وهو يستخدم في هذه الأنثروبولوجيا ألفاظ « الإنسان » و « العمل » و « المادة » في مقابل « الوجود لأجل ذاته » و « الوعي » و « الوجود في ذاته » .

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبيننا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهي قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعي أو شعور وبين الوجود في ذاته . لكن هذه القضية تشير في مصطلحاتها الجديدة التي تجيء في « نقد العقل الجدلي » إلى اهتمام سارتر والحاحه في بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن في « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الإنسان ويرمى أساسا إلى التغيير : تغيير العالم المادي . إن مقولات سارتر واحدة وابتدأه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصيدة إلى وجودية تنصب على الوجود للعالم قد بقي في « نقد العقل الجدلي » وإنما منظورا إليه من خلال ما يحدثه الإنسان من تغيرات في العالم المادي بموجب نشاطه

الانتاجي . هذا المنظور الجديد يبين في مفهوم الشعور أو الوعي عند سارتر .
وإذا كنا قد رأينا أن الوعي عند سارتر يقوم من حيث هو متميز عن الموضوع
فإننا قد رأينا أيضا أن هذا للتمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد .
فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذن مجرد الحاج أكثر على مفهوم العمل .
وهو الحاج يبقى على أرضية واحدة من فلسفة سارتر ، هي الكوجيتو من
حيث هو وعي لشيء ما . لكن سارتر رغم بقاءه على هذه الأرضية ينطلق
الى تفصيل معنى العمل والنشاط الانتاجي الى أن يبلغ بنا الى قضية
رئيسية جديدة هي قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

إن مقولة العمل عند سارتر هي أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر
وعلى أساس من علاقات انتاج محددة (١٥) . ثم تأتي فكرة استحالة
الاشباع بسبب الندرة مما يعنى الصراع والعنف . وقد رأينا أن استبطان
الندرة ، وهي مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذي يقسم به
للتاريخ البشرى كله . ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم في
نهاية الأمر على واقعة عارضة هي الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن
عندئذ أن نتصور مجتمعاً خالياً من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها
الحقيقي . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر
ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة في نهاية الأمر الى وحدة
للتاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضى التجميع الى الوحدة فهذا ما
يشكل صعوبة لا سبيل الى اجتنابها في فلسفة سارتر . إن الفعل هو عمل
فردى ، وكثرة الاضمار الفردية تبقى من حيث هي كذلك أمراً فردياً لا يتيح
للتاريخ أن يمضى في صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذن يبقى
فردياً مادامنا نلجأ الى العمل الفردي نلتصم فيه تفسير العالم .

فإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجميع
والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء الى وحدة التاريخ بزغ
لنا ما يردنا من « نقد للعقل الجدلى » الى « الوجود والعدم » مرة ثانية ،
لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود الى

الذلق لأوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته
أنطواوجيا سارتر ؟

لن هذه النتيجة تعنى على الفور ان « للوجود والعدم » كان ينبغي
أن يجىء لاحقا على « نقد العقل الجذلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتناول الوعي
أى الوجود لأجل ذاته فى مجتمع لنتهى الى وحدة التاريخ البشرى فانتهى
منه الاغتراب . ولكن لا ينبغي أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد
بدأت أصلا من حس سارتر للوجود فى ذاته ، وأن هذا الحس قد كشفت
عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » .

ولضح أن ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض
لقضايا « للوجود والعدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحو
أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعى والتاريخى . صحيح أنه لا يغفل
العمل الفردى *praxis* ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط
بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير و يتعدل الا فى
نطاق هذا النسق . ولذا كان هذا المنظور الاجتماعى لاسيما فى جانبه
الاقتصادى هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسية المعاصرة فيما يرى
سارتر ، وما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن
فى التأكيد على اهتمامه أيضا بالبعد الأنطولوجى داخل الاطار الاجتماعى .
فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟

الفصل الخامس

قيمة الحرية السارتية

أولا : ملاحظات منهجية

عرضنا في الفصول السابقة لفلسفة سارتر في خطوطها الرئيسية ، ودرسنا بعض هذه الخطوط في تفاصيلها العامة ، وبعضها الآخر في تفاصيلها الدقيقة . وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات ، وتتابع منها معينا هو المنهج الفينومولوجي ، وتقدم لنا أنطولوجيا أي علما للوجود . وقد كشفت لنا هذه الدراسة عن أن جميع الموضوعات المتباينة التي تؤسس فلسفة سارتر تكتمل في نسق واحد يقوم على قضية واحدة أو يبدأ من مقولة واحدة هي مقولة اللاشأ ، وأن هذه المقولة هي التركيب الأنطولوجي للوعي ، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها . ومن هنا كانت الحرية الإنسانية هي الحقيقة الأساسية والخط الرائد في كل فلسفة سارتر . ونحن قد تابعنا هذا الخط ، وعرفنا أولا أن الإنسان حر وأنه - بمقتضى تركيبه الأنطولوجي - مقضى عليه بهذه الحرية ، وثانيا أن هذه الحرية ليست حرية فارغة ، وليس الإنسان حرا في المطلق ، وإنما بالنسبة إلى موقف ينخرط فيه أو إلى قضية يلتزم بها .

وغايتنا في هذا الفصل هي أن ننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد أولا إلى الموضوعات المتباينة التي تؤسس فلسفة سارتر ، وثانيا إلى المقولة الرئيسية التي تقوم عليها هذه الفلسفة ، وهي مقولة اللاشأ ، وثالثا إلى الحقيقة الأساسية في فلسفة سارتر ، وهي الحرية الإنسانية .

وينبغي أن نلاحظ فورا ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى هي أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التي يوجهها إلى الفلسفة الوجودية وإلى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك (١)

(١) مثل الأب Roger Troisfontaines في كتابه Le Choix de Jean - Paul Sartre (Éditions Aubier, Paris 1945) وكذلك الآتية مرسية Mlle Mercier والفيلسوف الوجودي جبرييل مارسيل Gabriel Marcel

والماركسيين (٢) والديكارتيين (٣) . فليست الدراسة النقدية - في مجال الفلسفة - مساجلة بين المذاهب المتعارضة . ورغم أن كثيرا من الفلاسفة يتابع في دراسته النقدية منبجا معينا ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فاننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدي ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالاتي :

أولا : ان الفلسفة ليست بحثا يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهي الى الصواب والكمال ، وانما هي وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة . أي بتعدد أصحابها . ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهباً بآخر وأن نضرب اتجاهها باتجاه . حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثيره

(٢) مثل هنري لوفيفر Henri Lefebvre في كتابه *L'Existentialisme* (Ed. Sagittaire, Paris 1946) ، وكذلك لوك لوفيفر Luc J. Lefèvre في كتابه *L'Existentialiste est-il un Philosophe ?* (Ed. Alsatic, Paris 1946) وهذا الكتاب الأخير يقتصر على نقد مقال سارتر « الوجودية فلسفة إنسانية » باعتبار أنها للتعبير النهائي عن فلسفة سارتر . أما جان كانابا Jean Kanapa في كتابه *L'Existentialisme n'est pas un Humanisme* (Ed. Sociales, 1947) فلا يرتفع الى مستوى النقد الجاد ، وانما يقتصر على ترديد بعض الشكائم رغم أنه كان أصلا تلميذا لسارتر ثم تحول الى الماركسية . وربما كان النقد الماركسي الوحيد الذي يرتفع الى مستوى الدراسة العلمية ، رغم اقتصره على النظر في الجانب السياسي من فلسفة سارتر وسيمون دي بوفوار وميلو - بونتي ، هو كتاب جورج لوكاس George Lukacs « الوجودية والماركسية » (Existentialisme et Marxisme (Nagel, 1948) وتتمثل أيضا الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة والوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy في كتابه « أبجدية الحرية » ، *Grammaire de la Liberté* (Ed. Sociales, 1950) وبوليتزر Politzer . ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعا سياسيا واجتماعيا ، وكانت تظهر في مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية » ، *Les Lettres Françaises* ، وهي مجلة أسبوعية شيوعية ، وكذلك بمجلة « العمل L'Action » ، وهي مجلة أسبوعية كثر تمثيلا للمبادئ الشيوعية . (٣) مثل Alquié فيما كتبه في مجلة « دراسات الجنوب Les Cahiers du Sud » وكتابه « رصينة جادة تتناول » الوجود والعدم ، بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر في بعض النقاط الجوهرية ، وتنتقد في نفس الوقت كلا من الماركسيين والكاثوليك .

عن مشاكل ومسائل ، وبما تلقى من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها -
في مجال الدراسة النقدية - ينبغي أن تقف عند هذا الحد ، بحيث يمكن
الافادة منها ، دون أن تصبح أداة للمعارضة تلجأ إليها حين تعوزنا
الحجة والبرهان .

ثانيا : ان الغاية المطلقة للفلسفة هي الكشف عن الحقيقة بمعناها
المطلق . والحقيقة بهذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب
واحد أو اتجاه واحد ، كما أنها أجل من أن يصل إليها أو يستوعبها
مذهب من دون المذاهب الأخرى . ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشتمل
بهذا المعنى على جانب من الصواب وجانب من الخطأ : أما الصواب فمن
حيث أنها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقوم على أدلة عقلية وبراهين
أو حجج منطقية ، والا لم تكن فلسفة . أما الخطأ فيقوم في ادعاء أي
مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق .

ثالثا : ان الأدلة التي يصطنعها مذهب ما لا معنى لها الا داخل هذا
المذهب عينه . ويستحيل علينا بالتالي ان ننظر فيها من خارج المذهب ، أي
من خلال مذهب آخر . وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نضع مذهباً في مقابل
مذهب ونسرد أدلة للواحد وحججه لزاء أدلة الآخر وحججه .

واذن فنحن نخلص مما سبق إلى رفض المنهجين : منهج معارضة
المذاهب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهب بمذهب واحد . فما هو
المنهج الذي نتابعه في هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علما للوجود
أقامه على مجموعة من المقولات . ونحن نريد أن ننظر إلى نفس المقولات ، وأن
نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها . عندئذ نستطيع أن ننظر في مقدمات هذه
الفلسفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتائج التي تنتهي إليها
من تسلسل منطقي أو من تناقض . وهذا هو - فيما نرى - المنهج السليم
لكل دراسة نقدية في مجال البحث الفلسفي .

أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نعني بالنقد مجرد الانتقاد ، وإنما
نعني كذلك الكشف عما في فلسفة سارتر - لا سيما بصدد فكرة الحرية - من
خصائص ومميزات . فعلى الرغم مما في هذه الفلسفة من ثغرات أو مأخذ ،
فإنها لا تخلو من عناصر قيمة فيها أصالة وطرافة ، ومن تحقيقات عميقة

فيها دقة وجدة . ان محاولات الفلاسفة وتعدد الفكر البشرى منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنا أن الحقيقة للجزئية عسيرة التقاليد ، وأن المذهب الكامل الذي يعلو على النقد هو شيء ممتع على العقل ومستحيل . فليس النقد إذن هو الهمم . ومن الاجحاف البين أن نعد الفلسفة الوجودية بالاطلاق مجرد « محاولة ثانوية » ، (٤) ، أو لوفا من ألوان المذهب الحسي ، (٥) كما يذهب إلى ذلك أسفاندا يوسف كرم .

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لا تخطو منهما أي فلسفة جديدة بهذا الاسم ، وهما أولا عمق التحليل ودقته ، وثانيا الأصالة في العرض وفي كثير من الموضوعات الجديدة . وإلى جانب هاتين الميزتين تشعرا كتابات سارتر ، لا سيما كتاب « الوجود والعدم » ، بالذكاء الحاد بأدق معنى لهذه الكلمة . وربما كان لهذه الميزة ، وهي الذكاء الحاد ، غير دلالة ، فهي لا شك تفسر لنا دقة سارتر وعمقه في التحليل ، ولكنها من جهة أخرى تفسر لنا أيضا أهم نقد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر . فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم فلسفة كاملة ابتداء من مقولة واحدة . هي مقولة الملائكة . (ولهذا خصصنا مقالا من هذا الفصل لنقدنا لهذه المقولة) .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٣

(٥) المرجع نفسه ص ٤٣٥ .

ثانيا : نقد الخطوط الأساسية في فلسفة سارتر

لقد اصطنع سارتر كما عرفنا عنهما معينا هو المنهج الفينومولوجي ، وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة . ومن هنا يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هي دراسة فينومولوجية للوجود . وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه - كما أشرنا في نهاية الفصل الثاني - إلى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيراً للوجود . فهو لا يحاول أى تفسير للوجود في أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة والإنسان والأنا والآخر أو غير ذلك من المقولات التي يدرسها . فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينومولوجي ، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر إياها ظهورها أو قيامها . ولذلك اقتضت فلسفته على إقامة أنطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها . ان مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء .

وهنا نتساءل مباشرة ، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومولوجي فلسفة جديدة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الإنسان من قضايا الوجود ، بما في ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقي للوجود ، يعتبر موقفا فلسفيا . ولكن ثمة فارقا بين الموقف الفلسفي وبين المذهب الفلسفي . واذاً فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونسأل : هل يمكن أن نعتبر فينومولوجيا الوجود عند سارتر مذهباً فلسفياً ؟

لا شك أن سارتر ليس فيلسوفا بالمعنى اليوناني القديم لهذه الكلمة ، أعني بالمعنى الأرسطي بصفة خاصة . فليس المنهج الفينومولوجي الا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة . ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج ، الا علما وصفيا بحتا . ولكن سارتر ، من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود المعنى السابق ، وانما هو قد حاول به كما فعل هيجل - أن يتوصل من خلال هذا المنهج الى أنطولوجيا ، أى دراسة للوجود ، بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة . هذه المحاولة إذن هي التي تجعل سارتر جديرا باسم الفيلسوف .

فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانساني ، وانما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك ، أن يتوصل الى الحكم على الوجود الانساني بما هو كذلك ، أعنى أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانساني بصفة عامة ، لا مجرد وصف الوجود الفردي .

وفي هذه المحاولة تواجهنا ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع الى المقدمات التي يبدأ منها سارتر فلسفته . فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعي والأشياء ، أو هما الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هي علاقة مثل ولابتعاد . فالوعي هو مطاردة وفرار مستمرين بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبدا . انه - كما رأينا - انفصال وملاشاة مستمرة . وسارتر يقدم لنا وصفا أنطولوجيا بارعا للوعي في انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعي على أنه - بمقتضى الانفصال والشروع - لا يمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالي لا يمكنه أن يعرف نفسه . ان فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعنى أن الوعي لا يدرك ذاته أبدا لأنه دائم الانفصال عنها . وهنا نتساءل : كيف يتاح لثل هذا الوعي ، الذي لا يدرك ذاته أبدا ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلا عن نفسه ؟ أعنى كيف يمكن للوعي أن يعي نفسه مدركا شيئا ، ويكون وعيه وعيا بنفسه ، وليس بالشئ الذي يدركه ؟ كيف يمكن للوعي ، الذي يتجه نحو شئ ما ، أن يترك هذا الشئ ، ويتجه الى ذاته ، ويصف هذه الذات في ادراكها للشئ ، الذي تتجه اليه ؟ ان الوعي ، لكي يدرك ذاته واعيا ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لا بد أن ينعكس على ذاته ، ويتأمل نفسه . ولكي ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه اليه ، أى أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه . فهو إذن لا يصف اطلاقا ذاته من حيث هي وعي متجه الى الأشياء . وبعبارة أخرى ان الوعي ، حين يتجه الى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات في اتجاهها الى الأشياء الخارجية ، ويستحيل عليه بالتالي أن يقدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعي وعن علاقته بالأشياء الخارجية . لقد قرر سارتر نفسه أن ادراك الوعي لذاته

هو ادراك متضمن في الوعي نفسه (١) . غيرستحيل انن على الوعي أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعيا لشيء آخر . ان مثل هذه المحاولة توقعنا - على نحو ما رأينا (٢) - في سلسلة لامتناهية ممتدة .

فاذا كان سارتر قد قدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعي ، فمن حقنا أن نتساءل كيف استطاع أن يصف الوعي في انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعي أن يصف نفسه قائما بهذا الوصف؟ ان الوعي ، كي يصف ذاته ، لا بد له من أن يجعل نفسه موضوعا لنفسه . فهل يصف الوعي ذاته من حيث هي موضوع لنفسه ، أم من حيث هي تقوم بهذا الوصف ؟ أعني هل يصف الوعي ذاته من حيث هو متأمل واصف ، أم من حيث هو متأمل موضوع ؟ لاشك أن الإجابة على

مثل هذه التساؤلات تنطوي على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعي يصف نفسه من حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا

في سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعي سابق دائما على كل وعي . والقول بأن الوعي يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل ، أعني من حيث هو موضوع ، هو أيضا قول متناقض لأنه ينتهي بنا من جهة الى أن نصف وعيا فارغا بينما نحن قد رأينا أن الوعي عند سارتر لا معنى له الا من حيث هو وعي بشيء ما . وهو من جهة أخرى لا يقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الانسان لأنه لا يصف الانسان من حيث هو وعي يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وإنما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى انن تبدأ من مقولة الملائشة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع لقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانساني من جميع نواحيه ، لأن الوعي ، كما رأينا ، لا يتضمن أي معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، وإنما هو موجه أصلا الى الأشياء . لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضي بنا الى تناقضات لا يمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الانسان .

(١) راجع للفصل الثاني.

(٢) نفس الاحالة

الصعوبة الثانية ترجع الى نفس النقدمات التي يبدأ بها سارتر فلسفته . فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنا الهوسرلي ولكن الأنا الهوسرلي هو كذلك موضوع غير عالمي ، انه يظل - رغم فكرة التصدد - الأنا انذى يوقف الحكم ويقوم بالتعليق ، وهو من ثمة يعود دائما الى الأنا الحيكارتى أى الأنا أشك والأنا أفكر .

والى هذا لنحدد سارتر في نطاق الفينومولوجيا . فنحن قد عرفنا أن الفينومولوجيا - عند هوسرل وعند سارتر كذلك - لا تقطع بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهي إذن تقف أو ينبغي أن تقف عند الأنا العارف . والى هنا كذلك تظل الفينومولوجيا اتجاها تصوريا - هو تصورية الوعي الذى يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات . وهي تقتصر بالتالى على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ، أو هي تجعل موضوع العقل *noème* شيئا غير حقيقى متعلقا بفعل *noèse* .

ولكن سارتر من جهة أخرى يريد أن يقيم تحليلا « وجوديا » ، وأن يدرس الوجود الانسانى من حيث هو وجود فى العالم أو من حيث هو وجود واقعى على نحو ما تدرسه فلسفة هيدجر . فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعى هيدجرى .

كان سارتر إذن يجمع فى فلسفته بين الاتجاهين : الاتجاه التصوري الهوسرلي والاتجاه الواقعى للهيدجرى . وهنا نتساءل هل يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين ؟ هل يمكن لسارتر أن يظل فى حدود النهج الفينومولوجى وأن يقيم فى الوقت نفسه علما للوجود ؟ ان التصورية تعنى أن الأنا من حيث هو وعى يفترض الموضوع أو يؤسس وجوده ، بينما الواقعية تعنى أن الموضوع هو موجود عالمي . فهناك إذن تعارض أو تناقض بين الاتجاهين . وبسبب هذا التناقض لا يمكن أن نجتمع بين الاتجاهين الا على حساب أحدهما : فالتزام النهج الفينومولوجى والبدء من الأنا العارف لا يصالنا الى الوجود العالمى . ومن جهة أخرى فان إقامة تحليل وجودى تقتضى الخروج من الفينومولوجيا . ونحن نعرف أن سارتر ياجأ الى فكرة التصدية ويتخذ منها مبدءا لدراسة الوجود .

فكان محاولة سارتر لاقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجاً من الفينومولوجيا،
- وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية .

أما الصعوبة الثالثة في اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود
الانسانى فترجع الى احدى القضايا الرئيسة في فلسفة سارتر وهى
قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية . وهذه القضية ، التى يعبر
بها سارتر عن موقفه الميتافيزيقى ، توقعنا في مجموعة من الاشكالات
يستحيل معها أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الانسانى .

وهذه الاشكالات تعود كلها الى نوع من التعارض بين معنى الماهية
الانسانية ، التى تفكرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود
الانسانى ، ومعنى الأنطولوجيا من حيث هى دراسة لمقومات الوجود
الانسانى ، والتى تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها . فما هو معنى الماهية
فيما يختص بالانسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للانسان
أيضاً ؟ ان الماهية تعنى للخصائص الجوهرية ، وتعنى أيضاً الأعراض
العامّة التى لا توجد في أنواع أخرى أو في أفراد مندرجة في أنواع أخرى .
فالمادية اذن تعنى الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع
الأفراد . وهذا هو ما يؤسس للتعريف سواء أكان تعريفنا بالحد أم
تعريفنا بالرسم . وسارتر لا يعطينا تحديداً لكلمة الماهية أو لكلمة
الوجود ، ولكنه يذكر ما يشير الى هذا المعنى صراحة ، فيقول :
« ان الماهية بالنسبة للكتاب ... هى مجمل الكيفيات التى يعرف بها
ومجمل الوسائل التى يصنع بها » (٣) . فالماهية عند سارتر تعنى
التعريف ووسائل الصنع . وسارتر يورد قوله ان الماهية تعنى التعريف
غير مرة ، فيقول عن الانسان انه « كائن يوجد قبل أن نستطيع
تعريفه بأى تصور » (٤) بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته . وفي نفس
الموضوع يقول : « ان الانسان يوجد أولاً ... ثم يعرف
بعد ذلك » (٥) . ولما كان للتعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 18.

(٣)

Ibid., p. 21.

(٤)

Ibid., p. 21.

(٥)

لا يتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض للخاصة العامة ، أى ما يخص النوع أو أفراد النوع لثوحد جميعا ، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث أن التعريف لا يتناول إلا الكلى . خلاصة الأمر إذن هي أن سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى الكلى ، وأن هذه الماهية تجيء لاحقة على الوجود الانسانى . وهنا نتساءل ألا يعنى ذلك أن الانسان حين لا يكون حاصلًا أولاً على ماهية معينة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حراً في أن يكون أى شيء ؟ قد يرد على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه في « الوجود والعدم » ، الماهية العامة ، أى كون الانسان انساناً ، وإنما الماهية الخاصة ، أى كون الانسان بهذه الصفات وبذلك الخصائص . ولكن سارتر من جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة في المواضع التي كان يؤكد فيها سبق الوجود الانسانى على الماهية في « الوجودية فلسفة انسانية » . هذا الى أنه - على نحو ما سنرى - سينظر الى الماهية من حيث الأعراض المتحققة في الجزئى ، لا من حيث هي مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة . فإذا عدنا الى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى أصبح معنى ذلك أن الانسان - من حيث أن ماهيته لاحقة على وجوده - حر حرية لا حدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتاً أو حيواناً آخر أو ملكاً أو الها ، - الأدر الذي هو مستحيل ومتناقض . ان الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الانسانى ، لأن الانسان بعد كل شيء لا يمكنه إلا أن يكون انساناً وليس كائناتاً آخر أو من نوع آخر .

وإذن فالقضية الرئيسية في فلسفة سارتر ، وهي قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ، هي قضية مستحيلة اذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق ، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذي نعرفه بالجنس والفصل النوعى والخاصة العامة . وهذا هو ما يؤسس الاشكال الأول .

أما الاشكال الثانى فيتضح اذا نظرنا الى الماهية من ناحية المعنى الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها على أنها الماهية الخاصة . ذلك أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من

للفاحية الاستمولوجية ، أعنى أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة في الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها . فإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغي أن نفهم ذلك من حيث أنها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فإن هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العيى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الفاحية الاستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العيى في الواقع ، أعنى من فاحية وجودها متحققة في الإنسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود ، لأن الإنسان لا يكون في الواقع إنسانا موجودا بالفعل الا بتحقيق هذه الخصائص ، أى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه وإنما هي - بهذا الاعتبار - مساوقة للوجود . الماهية إذن لاحقة على الوجود من الفاحية الاستمولوجية ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العيى . وهى مساوقة للوجود من الفاحية الأنطولوجية ، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا في الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما أنه لا يهتم بالفاحية الاستمولوجية ولا يقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر إذن لمسبق الوجود على الماهية لا يقصد به الفاحية الاستمولوجية ، وإنما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيى . وهذا نشناعل أيضا الا يعنى ذلك أن سارتر في الواقع لا يتحدث عن الماهية ، وإنما يذكرها ويعنى جملة الأعراض التى تحقق الانية ، أعنى أنه ينظر في الجزئى المصنوع بدلا من الكلى العقول ؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد الى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو ما يفعل فلاسفة المذهب الحسية ؟ ان معنى الماهية عند سارتر اما أن يكون الماهية العامة التى هي مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شىء ما ، أى وجود ماهية ما ، واما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض

التي تحقق الانية ، فلا تكون بالتالى ماهية ، وانما عين الوجود الجزئى
المصنوع (٦) .

فاذا نظرنا فى النتائج التى أسلفنا اليها الاشكال الأول والاشكال
الثانى اتضح لنا ان هناك اشكالا ثالثا أشد خطورة من الاشكالين
السابقين : فنحن قد رأينا أن الماهية يمكن فهمها على أنحاء ثلاثة : فهى
قد تعنى الماهية العامة ، أو قد تعنى الماهية الخاصة المدركة بالعقل ،
أو قد تعنى أخيرا الأعراض المخصصة للجزئى . ونحن قد رأينا كذلك
أن سارتر ينتهى فى الواقع - حين يتحدث عن الماهية - الى النظر اليها
بهذا المعنى الثالث ، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصة
للجزئى . وسارتر يجعل هذه الماهية - بمقتضى قضيته الرئيسية - لاحقة
على الوجود الإنسانى . ومن هنا أراد أن ينظر فى هذا الوجود وأن
يدرس مقوماته ليقيم من هذه المقومات أنطولوجيا خاصة بالوجود
الإنسانى . ولكن ما معنى الأنطولوجيا ؟ وما معنى لقامة أنطولوجيا
تدرس مقومات الوجود الإنسانى ؟ لقد أراد سارتر من الأنطولوجيا التى
أقامها أن يبين كيف يتعلق الوعى بأجزاء الوجود المختلفة ، فوصف كيف
يتعلق الوعى بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل
وبالمعرفة والرغبة والارادة ، وبالاختيار ، وبالحياة والعمل ، وبالقيمة
والغايات المطلقة ، وأخيرا بكل وعى آخر . وانتهى سارتر بهذا الوصف
الى الكشف عن امكان المعرفة وامكان العمل والى وضع أساس تقوم
عليه الأخلاق . ونحن فالأنطولوجيا بهذا المعنى السابق هى علم خاص
بالوجود الإنسانى ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الإنسانى فى جميع
نواحيه . ونحن نعلم أن سارتر - مثل هيدجر - لم يرد الوقوف عند
مجرد الوجود الإنسانى - كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين -
وانما هو أراد أن يبدأ من الوجود الإنسانى وأن يذهب الى الوجود
المطلق . فالفلسفة عند سارتر لا تقف عند حد الوجود الفردى ، كما يفعل
كيركجارد مثلا ، وانما هى تمتد الى الوجود من حيث هو كذلك . أعنى بما
هو موجود . بيد أن هذا المنهج ، الذى يقضى بالبدا من الوجود الفردى ومن

(٦) والى هذا رأى يذهب كذلك يوسف كرم « تاريخ الفلسفة
الحديثة ، ص ٤٣٥ » .

التجربة الشخصية للذهاب الى الوجود العام والوجود المطلق ، لا يكشف في الواقع الا عن جوانب معينة من الوجود الانساني . انه لا يكشف عن مقترعات الوجود الانساني من جميع نواحيه ، لانه ، بعد كل شيء ، منهج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف الا عن أوجه خاصة ، كما أن التجارب الأخرى التي يبدأ منها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى . حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجودين : الخارجى والكوجيتو . ولكن هذا التحليل يقوم أصلاً على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهي اكتشاف الوجود المختلط الذي سيفصل عنه الأنس ، بحيث تظل التجربة الخاصة هي نقطة البداية التي أعطت سارتر مادة فلسفته . ورغم أن هذا المنهج الذي يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لا يمكن أن يكشف عن مقومات الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق ، فإن سارتر يقيم ابتداءً من تجربته الشخصية ومن الوجود الفردي الخاص أنطولوجيا تتناول الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق . وهنا نتساءل مرة أخرى : ألا تعنى الأنطولوجيا بهذا المعنى السابق نفس الماهية الانسانية التي رفض سارتر من قبل الاقرار بها ؟ ألا يعنى الكشف عن مقومات الوجود الانساني الكشف في نفس الوقت عن الماهية الانسانية ؟ ان هذه المقومات لا يمكن أن تكون جزئية وفردية خاصة ، والا لما كانت مقومات ، ولما خرج سارتر من الوجود الفردي الى الوجود العام وأقام له علماً هو الأنطولوجيا . ولئن فهذه المقومات هي مقومات عامة ، أى أنها تشير الى المعنى الكلى والى الماهية . ولكن سارتر من جهة أخرى رفض أن تكون هناك ماهية بالنسبة للانسان يمكن تحديدها ، لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الانسانية التي أراد أن يبقى عليها .

ولئن فسارتر يحاول من جهة أن يقيم أنطولوجياً أى أن يحتد مقومات الوجود الانساني ، وهو من جهة أخرى يرفض تحديد هذه المقومات برفضه لتحديد الماهية الانسانية ، وهذا هو ما يؤسس الاشكال الثالث .

ونحن قد رأينا الاشكال الأول والثاني ينتهيان الى محض القضية الرئيسية في فلسفة سارتر وهي سبق الوجود على الماهية الانسانية . والى

مثل هذه النتيجة ينتهي أيضا الاشكال الثالث . وذلك لأن سارتر نفسه قد أظهر - حين قدم لنا في « الوجود والعدم » أنطولوجيا خاصة - كيف تتعدّد الحقيقة الإنسانية وتتشابه حولها مجموعة من المقومات والأحوال ، هي ما عبر عنها بالمجال الواقعي للحرية الإنسانية ، فتكاد تخضع هذه الحقيقة الإنسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية بينما يحجب عنها مشروعها الأساسي . فإذا كان الإنسان - كما تقضى أنطولوجيا سارتر - خاضعا لمجموعة من المقومات والأحوال لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقا على الماهية ، فإن هذه المقومات وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الإنسانية ولخضاع الإنسان لها . أما إذا كان سارتر يريد الإبقاء على قضيته الرئيسية ، أي سبق الوجود الإنساني على الماهية ، ليبقى بالتالي على الحرية الإنسانية ، فلن يكون هناك أي معنى إذن لإقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني من حيث هو وجود عام .

هناك إذن تناقض في قول سارتر بأن للوجود سابق على الماهية الإنسانية ، كما أن هناك تعارضا بين هذه القضية وبين محاولة سارتر إقامة أنطولوجيا . وهذا التعارض والتناقض - على نحو ما رأينا في الاشكالات الثلاثة السابقة - هو ما يؤسس الصعوبة الثالثة في إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال والامتناع وتقف حائلا يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود . ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرلي كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا إلى الوجود العالمي وإلى إقامة علم للوجود إلا بمقتضى الخروج من الفينومينولوجيا . ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أي من سبق للوجود الإنساني على الماهية وتقف أيضا حائلا يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

فإذا تركنا هذه الصعوبات جانبا ونظرنا في الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر ويجعل منها نسقا فلسفيا ظهر لنا بوضوح ما في هذا النسق من تسلسل منطقي محكم وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتنازه بصفة أخص باتجاه عقلي يقارب إلى حد بعيد العقلية الديكارتية .

أما هذا التمسق الفلسفي أو هذه الأنطولوجيا فهي - على نحو ما رأينا في الفصول الثاني والثالث والرابع - تبدأ من « الكوجيتو » الديكارتي ، ولكنها تنظر الى الأنا الوعي والموضوع الذي يقصده الأنا في علاقتهما التي لا تنفك ، فتؤكد الأنا الوعي وتؤكد في نفس الوقت الأشياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة ما يظهر للوعي - حسب ما يقضى المنهج الفينومولوجي - دون أن تتجاوز ذلك الى القول بالجوهر وراء الظاهرة .

وسارتتر يكشف عن ارتباط الوعي بالأشياء على نحو جلي بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الوعي . فهو يصف كيف يتعلق الوعي - لا على أنه مادة أو عملية بل باعتباره حضورا انسانيا في العالم - بأنحاء الوجود المختلفة . وهذه العلاقة بين الوعي والأشياء هي الشرط الوحيد الذي يتيح إمكان المعرفة ويتيح إمكان العمل : فنحن قد رأينا أن الأشياء - أو كما يسميها سارتتر « الوجود » - في - ذاتها ، هي موجودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أي معنى أو دلالة ، فهي ليست أشياء معينة أو واضحة ، وهي ليست هذا الشيء أو ذاك ، وإنما هي عماء مشوش لا معنى له . ولكن هذه الأشياء الجامدة تتحول الى أشياء لأجل - الوعي ويصبح لها - بمقتضى حرية الوعي - ما يختار لها من معنى وما يضيف عليها من دلالة . فالوعي كما تقول سيمون دي بوفوار (٧) : « ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية . . . ويعطيها لونها ورائحتها » . وهو لاذ يفعل ذلك يعتبر مؤقتا أن الأشياء الأخرى التي لا يقصدها غير موجودة ويقذف بها في العدم ، وهو من جهة أخرى يعي الشيء الذي يتجه اليه ويتميز عنه في نفس الوقت . وعلى ذلك ليس الوعي شيئا بذاته و مادة تفكر ، وإنما هو مجرد القدرة على الاتجاه نحو الأشياء والتميز عنها .

واذن فالوعي مجرد مثل ازاء الأشياء وتميز عنها . وهذا التمييز هو الذي يحدد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعي خاصية لها أو شيئا آخر موضوعا ازاءها ، إنه مجرد تمييز وانفصال مما هو موجود . فهو اذن يتطلب ضرورة وجود العالم الموضوعي لكي يتفصل عنه ويكسبه في نفس

الوقت معناه ودلالته وكى يتاح له بالتالى معرفته . فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان المعرفة .

ونحن قد رأينا كذلك أن الوعي لا يقف من العالم والأشياء عند حد المعرفة فحسب وإنما هو يعمل في العالم مغيرا في مادته ومبدلا في طبيعته . وليس العمل مجرد حركة ، وإنما شروع له اتجاه وقصد ، ولا يتم من ثمة الا في ضوء غاية . ولأجل الشروع نحو للغاية ينبغي الانفصال عن الحالة التراهنة وعما هو كائن بالفعل . فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان العمل .

وهذا الانفصال الذى يتيح امكان العمل هو ما يؤسس عند سارتر التركيب الأنطولوجى للوعي . فالوعي هو - بمقتضى هذا التركيب - انفصال مستمر ومفارقة دائمة . إنه ليس ماهية ثابتة وإنما هو مجرد قوامه الانفصال المستمر عن الأشياء حوله والمفارقة لذاته والتجاوز الدائم لماضيه . وهذا بالذات عنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو ما يتيح للوعي حريته الدائمة . ان الوعي متضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترسم في نطاقها أفعاله . وهو ليس حاصلا على ماهية ثانية لأنه انفصال دائم لا يتيح له ان يستقر على حال ثابتة . يقول سارتر : « اننى منفى .. خارج العالم وخارج الماضى وخارج نفسى : الحرية هي النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون حرا » ، (٨) .

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الانسان مسئولا ، ومن هنا كان لارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الانسانية . وبغض النظر عن امتداد هذه المسئولية الى مجال الشعور بها ازاء الآخرين ، على نحو ما يقرر سارتر حين يجعل الانسان مشرعا لنفسه ولغيره وصانعا لمثال أعلى هو الانسان كما ينبغي ان يكون - نقول بغض النظر عن هذه الفكرة التى هي غريبة على النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر - ، والتى يضعها سارتر في مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » مجرد وضع كما يفعل كمنط بصدد

« الأمر المطلق » - على نحو ما سنرى بشيء من التفصيل في المقال الرابع من هذا الفصل - فان مسئولية الانسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه في الحياة بمحض حريته وبمقتضى هذه الحرية - كل ذلك كفيلا بأن يجعله يشعر بالحيرة والتردد والجزع ، وأن يعانى من هذه الحرية قلقا ونحصرًا هائلا . ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الانسانية ، واقتترانه بالتالى بفكرة الحرية الانسانية .

ومن هنا أيضا كان التماس الانسان لطريق الخلاص من هذا القلق وهذا الحصر . فهو قد يخدع نفسه ويوهمها بأنها حاصلة أصلا على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالى وينبغى أن يتحدد فى نطاق هذه الماهية . وهو قد يتابع فى سلوكه أنماطا معينة ثابتة يستمدّها من المجتمع الذى يحيط به والبيئة التى يعيش فيها والأفراد الذين يخالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا . وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره وينتهى بنواحيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليد المتحجرة . وهو قد يلجأ الى السحر أو الى الجنون ، ففى السحر اعتقاد بأن ثمة أشياء موجودة وثابتة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجرد أن نذكر اسمها . وفى الجنون نتمثل عالما آخر فيه الأمن والطمأنينة بخلاف للعالم الذى نعيش فيه . وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول الى شيء من الأشياء وأن يصبح مثلها وجودا - فى - ذاته خاضعا لمجموعة من القوانين العلمية الصارمة ، وحاصلا بالتالى على ما فيها من جمود وصمت وطمأنينة .

هذه الوسائل المتباينة التى يلجأ اليها الانسان طلبا للطمأنينة وسعيا وراء الثبات والاستقرار ان هى الا أساليب أو حيل متنوعة للفرار من الحرية ومما يقتترن بالحرية من مسئولية ومن قلق . فعن طريق هذه الأساليب يخدع الانسان نفسه ويخفى عن نفسه حقيقته ، وهذا ما يسميه سارتر بسوء النية .

والى هنا نلاحظ أن سارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقولة أولى لا يضيف اليها بعد ذلك مقولات جديدة ، وإنما ينظر فى نفس المقولة الأولى ويستخرج منها ما يترتب عليها . فهو قد نظر فى الأنا الواعى ،

ومن الأنا الواعى ذهب - كما يقضى بذلك المنهج الفينومولوجى الذى يتابعه - الى ما يحيل اليه الأنا لواعى أى لى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا لواعى وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . وعن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة للحرية . وبالنظر لى فكرة الحرية بين لنا سارتر ما يلزمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو لى الفرار منه ، والفرار من القلق يتم بخداع النفس أى بسوء نية . وهكذا تألف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر فى تسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرضها جميعا سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلى يشبه لى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافا جوهريا . وهذا العرض المنطقى الاستنباطى هو الذى يبرز امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقى لأنه فى نفس الوقت الذى يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلى المتسق فإنه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الإنسانى بالتناقض أو باللبس *ambiguïté* . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية وفلسفة سارتر بصفة أخص فى جميع موضوعاتها وفى جميع مراحلها : فالإنسان هو وجود وهو فى نفس الوقت انفصال وملاشاة وعدم . والإنسان هو حرية وهو فى نفس الوقت ملتزم بوضع أو منحط فى موقف . والإنسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو فى نفس الوقت مسئول وعليه أن يخلق العلة والتبريرات . هذه التناقضات ليست خارجة عن الإنسان وإنما هى متضمنة فى وجوده أو تؤسس نسيج الوجود الإنسانى . وسارتر يعرضها دون أن يقع هو فيها ، أعنى دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقيم نسقه الفلسفى عن طريق هذا الاستنباط . وهذه التناقضات نفسها تكشف فى الواقع عما فى فلسفة سارتر من ديناميكية وتطورة وتعبير عن التاريخ الأدبى والسياسى والأخلاقي كما تمثل فى فلسفة سارتر وكما أملت الظروف التى سادت حياة سارتر فى السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عزا حرية الإنسان من حيث هى حرية مطلقة . وإنما نظر فى هذه الحرية من حيث هى عين الوجود الإنسانى ،

أعنى نفس فعل الوجود الذى هو انفصال مستمر وملاشاة دائمة .
وبما أن الانفصال هو - على نحو ما رأينا - انفصال من شىء ما فإن
الحرية هى أيضا حرية ازاء شىء ما . لأنها حرية ازاء موقف أو وضع ،
وهى تعنى مجرد انفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس
هو كائن بعد . فإذا كان الانسان حرا ازاء المواقف المختلفة فليست هذه
المواقف حاصلة أصلا على معانى معينة أو دلالات خاصة ، وإنما هى
تعتمد معانيها من حرية الانسان وبمقتضى هذه الحرية . فالانسان حر
فى أن يضيف على المواقف المختلفة ما يختار من معان ودلالات : وهكذا يكشف
لنا سارتر عن حرية الانسان ازاء محله ، فهو حر فى أن يختار نفسه
ساخطا على هذا المحل أو راضيا عنه ، وهو حر ازاء ماضيه ينكره ويسخط
عليه أو يعتز به ويجعل منه مجالا للفخر ، وهو حر ازاء ما يحيط به من
أشياء يخلق عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم ، وهو حر ازاء
الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ، وهو فى كلتا الحالتين حر فى
اختياره . واذن فكل قيمة وكل معنى يرد فى نهاية الأمر الى اختيار الوعي
والى حرية الوعي فى هذا الاختيار .

هذه الموضوعات المتباينة التى رأينا أن سارتر يبدأها من الكوجيتو
الديكارتي ويستخرجها قضية بعد قضية على نحو استنباطى عقلى مع
التزامه الدائم بالصطناع المذبح النيونفولوجى هى ما يؤسس الأنطولوجيا
عند سارتر .

وكما رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى على
نحو استنباطى عقلى نرى امتياز ذلك من حيث لقاءته للأنطولوجيا أى
من حيث أنه يشيد مذهباً فى الوجود . ونحزنا نعرف أن الفلسفة الوجودية
نشأت أصلا كرد فعل ضد فكرة المذهب الفلسفى وضد المذهب العقلى بصفة
أخص كما يتمثل عند هگل ، واقتصرت على لقامة فلسفة « ذاتية » تعتمد
للتجربة الشخصية وحدها . وتنظر فى وجود الأنا le moi فحسب .
دون أن تذهب من وراء ذلك الى الوجود من حيث هو وجود ، أعنى الى
الوجود بصفة عامة وعن حيث هو حقيقة كلية شاملة . وقد تمثل هذا
الاتجاه الوجودى بصفة أخص عند كل من كيركجارد ويسبرز . فكيركجارد

اقتصر على التحليل الوجودي لموضوعات ذاتية بحتة يعانيتها الانسان من حيث هو فرد معاناة شخصية بحيث يستحيل معها أن ينتقل منها الى أحكام شاملة أو تعميمات مذهبية . وكذلك فعل يسبرز . أما سارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية ، وإنما هو قد ذهب من وراء ذلك - كما فعل هيجل - الى لقامة علم للوجود ، لا من حيث هو وجود فردي خاص ، وإنما من حيث هو وجود عام ، أى من حيث هو موضوع للفكر وليس موضوعا للتجربة الشخصية .

فإذا كنا قد رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث إقامته للأنطولوجيا ، فأتنا نرى من جهة أخرى أن ثمة انتقادا يمكن توجيهه الى سارتر ، أولا من حيث المبادئ التى يقيم عليها هذا النسق ، وثانيا وبالنسبة الى حيث النتائج التى ينتهى اليها هذا النسق . أما بصدد المبادئ التى يشيد عليها سارتر فلسفته فهى تنحصر - على نحو ما رأينا فى الفصل الثانى - فى الكوجيتو . ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجود الى موجود - لأجل - ذاته - هو الأنا أو الوعى والى موجود - فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . وعلى هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا . وسارتر لا يلجأ - فى لقامة مذهبه - الى غير هذين المبدأين . أنه لا يلجأ الى المبادئ التى تقررها الفلسفات الأخرى أو الى الوقائع التى تتنافى مع مذهبه . وهو يرفض بالتالى كثيرا من المعانى التى لا تلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريرا لهذا الرفض . ومن هنا - أعنى بسبب هذا الرفض - ظلت المقدمات أو المبادئ التى يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة ، وظلت بالتالى للنتائج التى وصل اليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها ، - بحيث يحق لنا أن نقول لسارتر كما قال هاملست لأوراشيو : « هناك أشياء فى السماء وعلى الأرض أكثر مما تحلم به فلسفتك يا أوراشيو » (٩) .

W. Shakespeare : Hamlet, Prince of Denmark, Act 1 sc. VI (٩)

ليس انتقادنا لفن لفلسفة سارتر الا انتقادا للمقدمات التي قامت عليها ولما في هذه المقدمات من قصور وتعسف . فبمقتضى هذه المقدمات لنتهى سارتر الى لقامة أنطولوجيا قائمة يائسة لا تتيح مجالا لى اتصال بين الانسان والعالم أو بين الانسان وغيره من الناس . انها علم للوجود يعرض علينا كما يقول اميل برييه (١٠) E. Brehier خيبة للرجاء المتتابة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود .

ونحن قد رأينا - في تفصل الثالث - كيف تأدى سارتر الى اعتبار الصلات الانسانية كلها وفي مختلف أشكالها قائمة على الصراع والنضال . فسارتر يرفض تجربة الحب للخالص ، الحب الذى لا يقتضى صراعا بين حرية الأنا وحرية الآخر . ان الحب في فلسفة سارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقدان حريته .

وبمقتضى نفس المقدمات وهى الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمة الله . ان الله - كما تصوره الأديان - يجمع بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته . ولكن هذا الاتحاد بين ما هو لأجل - ذاته أى للوعى وما هو فى - ذاته أى العالم هو - كما رأينا في الفصل الثانى - اتحاد ممتنع . ولهذا كان الله - فى فلسفة سارتر - معنى متناقضا ووجودا ممتنعا . ونحن لا نرى ما يمنع من أن يكون الله وجودا - لأجل - ذاته ووجودا - فى - ذاته ،

Emile Bréhier : Les Thèmes Actuels de la Philosophie (١٠)
(P.U.F.), Ch. 13.

ويبين لنا اميل برييه فى هذا المقال أن معرفة الانسان لنفسه ومعرفته للأشخاص الآخرين ومعرفته للأشياء أو العالم ، كل ذلك - فى فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يملأ الفراغ الشامل للوعى . فالوعى هو وجود - لأجل - ذاته ، فاذا اتجه الى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجودا - فى - ذاته ولم يعد وعيا . والوعى فى علاقته بالآخر يتطلب منه ما لا يستطيع هو أن يعطيه للآخر . والوعى يستطيع استخدام الأشياء كأدوات لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكد للطابع الخارجى لهذه الأشياء كما يؤكد عجز الوعى عن معرفة حقيقتها .

لا على النحو الاتسائي حيث تظل المسافة قائمة بين الوجود والماهية أو بين الوعي الأشياء ، وإنما على نحو آخر الهمي تنعدم المسافة فيه بين الوجود والماهية .

ولكن سارتر يرى من جهة أخرى أن الله لو كان موجودا لكان واقعا عارضا ، أي لا يمكن - ككل موجود - أن يوجد وأن لا يوجد ، ونحن لا نرى كذلك ما يمنع من أن يكون إيماننا نفسه بالله واقعا عارضا . أن الإيمان بالله عند غير الأرغسطيين في المسيحية وعند كثير من المؤمنين - وفي رأينا - هو إيمان عارض حادث لا مبرر ، أو هو إيمان يأتي بالمعنى الكفطي لوجود الله . ففي الإيمان نستطيع أن نقول : « أنني أؤمن لأن هذا متفق المعنى » Credo quia absurdum

ومن جهة ثالثة يرى سارتر أن ليس هناك ما يبرر الإيمان بوجود لازم الوجود فوق الكائنات العارضة . ونحن نعرف أن هناك أدلة تقليدية في الفلسفة تستند إلى الامكان لتستدل به على الوجود اللازم الوجود كما هو الأمر عند الفلاسفة الإسلاميين (١١) . ولكن سارتر يرفض البحث في الأدلة التقليدية على وجود الله ، أنه لا يخوض في موضوع الله بالتفضيل ولا يراه تحقيقا بذلك ، أو هو يقتصر - على نحو ما رأينا في الفصل الثاني - على اعتبار التناقض المتضمن في فكرة كائن هو علة ذاته . ولكننا رأينا أيضا أن مثل هذا التناقض يرتفع إذا فهمنا عبارة « واجب الوجود ، بمعنى أن « الله كائن بذاته ، لا بمعنى أن « الله صانع ذاته » .

سارتر إذن يرى من جهة أن فكرة الله هي فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى اعتبار الأدلة التقليدية على وجود الله . ورغم هذا

(١١) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لا بمخلوقاته أي من جهة الحوادث كما هو الأمر عند المتكلمين ، وإنما من جهة امكان المحدثات . أن العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أي ليس من ذاته ، وهو من ثمة يحتاج إلى علة واجبة الوجود تخرجه للوجود : (- الاشارات - القسم الالهي - النمط الرابع) . وواضح أن هذا التليل المنطقي يعود أصلا إلى دليل المحرك الأول عند أرسطو .

الموقف الاحادي من جانب سارتر ورغم انكاره لله فان سارتر يحتل
محتفظا في فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع للدائب نحو الله .
ان الانسان في فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، الا انها رغبة يائسة لا
سبيل الى بلوغها .

هل نقول ان كما رأى لميل برييه من ان فلسفة سارتر هي فلسفة
يائسة او هي تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف
في بحثه عن الوجود ؟ لقد رأينا ان فلسفة سارتر تعتبر الصلات الانسانية
صلوات يائسة فاشلة وانها تعتبر الانسان املا ضائعا وأمنية لا سبيل
الى تحقيقها . ولكننا رأينا كذلك ان مثل هذه النتائج التي يحق لنا ان
نرفضها تعود في نهاية الامر الى المقدمات التي يبدأ منها سارتر والى ما
في هذه المقدمات من ضيق ومن تعسف . ان فلسفة سارتر هي في جملتها
عبارة عن استخلاص للنتائج المنطوية في مقدمات ضيقة محدودة ، وهذه
المقدمات هي موضع انتقادنا .

* * *

ثالثا : نقد المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي بالأشياء وبالمعرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعمل وبالأهواء وبالارادة وبموضعه من العالم . وعرفنا أن المقولة الأساسية - كما يكشف عنها المنهج الفينومولوجي - في علاقة الوعي بهذه الموضوعات ، وبالتالي في فلسفة سارتر كلها ، هي مقولة للاشياء ، وأن هذه المقولة هي التركيب الأنطولوجي للوعي ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها . وعرفنا أن الكائن البشرى - بمقتضى هذه المقولة - ليس الا انفصالا مستمرا مما هو كائن واتجاها مستمرا نحو ما ليس كائنا بعد . وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومولوجي يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة أيبدا منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريرا ميتافيزيقيا ، بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ هل ينفصل الانسان حقيقة من الماضي ومن للعالم ؟ بل هل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك ؟ ليس الانسان كائنا منحرفا في العالم مشهودا اليه ؟ وليس هو كائنا مقيدا بالماضى مربوطا اليه ؟ ربما تكشف لنا الفينومولوجيا أيضا عن قوة الجنور التي تربط للكائن البشرى بالعالم وبالماضى ؟ وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الانسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضي انفصالا تاما .

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعي وموضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتى الوعي الى العالم على أنه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالى أن يعرف نفسه لأنه يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه ينأى عنها ويحددها . ولكن هذا الانفصال عينه - من حيث هو انفصال - لا يعنى في الواقع الا أن يقوم نوع من الغربة بين الوعي والأشياء . ان الوعي - حسب منهج سارتر الفينومولوجي - يتجه الى الأشياء وينفصل عنها ، ومن هنا فهو يقول : « اننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر » ، كان هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد . فاذا كانت حركة القصد من جانب الوعي هي التي تضع الشرط

الأول الذى يجعل المعرفة ممكنة ، فان الحركة الثانية المضادة أى حركة الانفصال تعود فتقيم فاصلا بين المعارف والمعروف بحيث لا يعود أحدهما عارفا أو الآخر معروفا . ان المعرفة تقتضى نوعا من التقارب بل الاندماج بين المعارف والمعروف ، سواء أكان هذا الاندماج آتيا عن طريق فكرة القصد - تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومولوجى - أم عن طريق قيام الشيء المعروف فى الذهن كما تقتضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام للشيء المعروف خارجا عن الذهن كما تقتضى بذلك الواقعية . ونحن لا نريد العودة الى المثالية أو الى الواقعية ، وإنما بمقتضى نفس المنهج الفينومولوجى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعا من التقارب بين المعارف والمعروف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح لمكان المعرفة وامكان الإدراك .

لقد أراد سارتر - فى كشفه عن العلاقة بين الوجود والاشياء - أن يضع للوجود - لأجل - ذاته وللوجود - فى - ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وإنما باعتبار الوعي لا يأتى الى الوجود الا بعملية انفصال عن الوجود - فى - ذاته ، وباعتبار أن الوجود - فى - ذاته لا يكون له أى معنى أو دلالة الا حين يتجه اليه الوعي حسب خاصية القصد وحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال . بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعي والأشياء وجودا مستقلا قائما بذاته فيصود بالتالى الى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المدرك ووجود الأشياء المدركة . وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه ، وجعل الغاية منها هى إدراك الشيء كما هو فى ذاته ، بحيث يصبح شرط للمعرفة هو اتجاه الوعي - من حيث هو ممارسة للوجود - نحو الأشياء . ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل للوعي يقوم بحركتين متعاكستين : الحركة الأولى هى حركة لاتجاه الوعي نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقرر بالوجود الخارجى للأشياء . والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعي عن الأشياء التى يفترض للوعي وجودها .

ونحن قد رأينا أن الحركة الأولى هى حركة الاتجاه والقصد هى ما يكشف عنه المنهج الفينومولوجى ، بمقتضى هذا المنهج رأينا

الوعي بالضرورة متجها الى الأشياء . والنهج الفينومولوجى لا يكشف الا عن هذه الحركة . أما للحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختيارا عسيفا ، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية ليجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقا أنطولوجيا . ان مثل هذا "نسق" يصح في المنطق الوضعى باعتباره علما عقليا بحتا لا علاقة له بالوجود . أما الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود ، والوجود الانسانى بصفته أخص ، فلا يجوز أن تقوم على مسلمات يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة ، أو يختارها اختيارا عسيفا ، دون أن يقيمها على البراهين العقلية ، ودون أن يكشف ارتباطها بالوجود وبالواقع .

والذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر ، باعتبارها إحدى حركتين يقوم بهما الوعي ، لا يكشف عنها النهج الفينومولوجى وهو النهج الذى أراد سارتر أن يتابعه . حقيقة أن الانفصال - فى التجربة السارتريّة - ليس مضافا الى القصديّة وانما هو ملازم لها . ولكن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متناقضة مع فكرة القصديّة ، ولا تجيء بالتالى - فى حدود النهج الفينومولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - إلا كحركة مضافة الى القصديّة ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقيا على القصديّة . كأن سارتر لئن قد جاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال : هذا الى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصود تفسير المعرفة . ان المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتا واعية ووجودا خارجا متميزا عنها ، وهى تفترض أيضا نوعا من الاندماج بين هذين - وفكرة الاتجاه والقصود تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال .

وفكرة الانفصال كذلك لا تفسر ارتباط الانسان بموقفه أو بموقفه . ان الانفصال - فى فلسفة سارتر - يقتضى بالضرورة موقفا ينفصل عنه الوعي ليشرع نحو الغاية . كان الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال . ولكن الموقف له وجه آخر ينبغى للنظر اليه . ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمنا أن الموقف لم يعد موقفا . انه يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعي . اننى لا أستطيع الا أن أرفض وضعى لا أن انفصل (م ١٨ - فلسفة جان بول سارتر)

عنه • وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعي أقرب الى الصحة من حركة الانفصال • ذلك أن الرفض يعنى من جهة عدم القبول ويعنى من جهة أخرى الارتباط • فرفضى مثلا لكونى سجيناً يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى نفس الوقت بهذا الوضع أى بالسجن • أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما انفصل عنه وما أشرع نحوه ، وهو يتضمن على الأقل انقطاع الصلة بينى وبين ما انفصل عنه • وليس من شك فى أن الصلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثيقة مهما يكن من ارادة السجين لتغيير الواقع • انه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك - حين لا يحاول الفرار بالفعل - أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه • وسارتر باختياره مثال للسجين انما يكشف عما فى محاولته من مغالطة • انه يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيعا الفرار وكونه مريدا لهذا الفرار (الفصل الرابع - المقالة الثانية) ، بحيث يكفى السجين أن يريد الهروب ليعبر بذلك عن انفصاله الأنطولوجى عن السجن • ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر : انها تعنى أن التركيب الأنطولوجى للوعي ، أى قدرته على الانفصال ، هو ارادة لتغيير الواقع وفى نفس الوقت شئ خارج عن التجربة وخارج عن الواقع • بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوجى للوعي باعتباره صميم الانسان ، فالانسان عند سارتر هو كائن أنطولوجى • ومن هنا فاما أن يكون الانسان - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - انفصالا حقيقيا ، وهذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الانسان لا يستطيع أن ينفصل بالفعل ، واما أن يكون التركيب الأنطولوجى للوعي شيئا خارجا عن الواقع وخالفا لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضا مع معنى التركيب الأنطولوجى للوعي كما يقرره سارتر ، لأن سارتر يرى أن التركيب الأنطولوجى هو صميم الانسان • ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم الا اذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوجى للوعي ليس هو الانفصال والملاشاة المستمرة ، وانما بالعكس هو انغراس الانسان فى العالم واندماجه فى موقعه •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بل اتجهت نحوها وأقرتها وانما على نحو يختلف الى حد ما عما تعنيه

بلفظ الاندماج . فقد اتجهت فلسفة سارتر منذ عام ١٩٤٣ ، أى منذ ظهور مسرحية « الباب Les Mouches ، الى فكرة الانخراط أو الالتزام l'engagement . بل ان فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك في الأجزاء الأخيرة من كتاب سارتر الأساسى « الوجود والعلم ، وان كانت قد اقتصرنا في هذه الأجزاء على الكشف عن المجال الواقعى للحرية الانسانية . بيد ان سارتر - في نهاية الأمر - لا يعنى من الالتزام التزاما معينا وإنما مجرد الانخراط في الموقف والالتزام بالعمل أيا كان هذا الموقف وأيا كان هذا العمل ما دام الانسان حرا ومدركا في الوقت نفسه حريته . فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى التزام obligation وإنما يعنى مجرد الارتباط . لما فكرة الاندماج فمن شأنها - بالمعنى الذى نقصده - أن تحد من مجال الحرية لأنها تتضمن نوعا من الالتزام .

وربما كان في استطاعتنا - بمقتضى هذه المقولة الجديدة - مقولة الاندماج - أن نتناول من جديد جميع المسائل التى تناولتها فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه الى هذه الفلسفة هو قيامها على مقولة واحدة . - فإذا أمكننا انتقاد هذه المقولة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسفة سارتر كلها . وإذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة اللاشأ والانفصال أمكننا أيضا وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سارتر في ضوء المقولة الجديدة وهى مقولة الاندماج . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن غايقتنا من هذا الانتقاد ليست ابدال مقولة بأخرى وبالتالى ابدال فلسفة بأخرى ، وإنما نحن ننتقد مقولة الانفصال باعتبارها - عند سارتر - المقولة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى والتى تفسر بالتالى انفصال الوعى عن الوجود وعن الأشياء .

نقد رأينا أن هذا الانفصال يتضمن تنافرا وجوديا بين الواقع وبين التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث يستحيل علينا أن نفسر - في حدود مقولة الانفصال - امكان المعرفة وامكان الانفصال من الوجود ومما هو كائن للاتجاه نحو ما ليس كائنا . لقد جعل سارتر هذا الانفصال شرطا يتيح للوعى ان يضيف على الواقع معانى مختلفة من

جانب الوعي وبحسب حرية الوعي . ونحن نرى أن الواقع في معظم الأحيان يحمل في طياته معانيه ويفرض هذه المعاني على الوعي . حقيقة أن الواقع الذي تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الانساني فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود الا من حيث ان الوعي متجه اليه . أما الوجود والعالم باعتباره شيئا منفصلا عن الوعي لا يتجه اليه ولا يعرفه فان سارتر لا يدرسه ولا ينظر فيه . ولكن هذا الواقع الانساني هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعي حين يتجه الى هذا الواقع الا أن يخضع له . وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض . فالمرض - حسب فلسفة سارتر - ليس له في ذاته أى معنى أو دلالة وإنما هو يستمد معناه ودلالته من الوعي أى من المريض نفسه . وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ، فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض في أن ينظر اليه باعتباره عائقا أو باعتباره شيئا مؤلما أو باعتباره شيئا موهما لا يستحق أى مبالاة . ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض لا سيما في الحالات التي يكون فيها المرض عنيفا ومؤلما ؟ هل في امكان المريض أن ينظر مثلا الى الآلام التي يسببها له مرض السرطان على انها موضوع لامبالاة أو اهمال ؟ هل يمكن للمريض أن ينفصل عن المرض ويلاشيه كى يضى عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ الا يفرض المرض في مثل هذه الحالة معانيه الخاصة على المريض ؟ ان فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفا معينا كغيره من المواقف وتجعل الموقف شرطا لازما لانفصال الوعي وشرطا لازما بالتالى لحرية الوعي . فالوعي حر عند سارتر ازاء المرض باعتباره موقفا . ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوعي أى حرية الا اذا كان مجرد مرض خفيف ، فقد يبدو عندئذ أن في قدرة الوعي أن ينفصل عنه - ولو مؤقتا - ليضى عليه معانيه من عنده . أما في الحالات التي يكون فيها المرض شديدا عنيفا وبصفة أخص مؤلما أو موجعا فليس في قدرة الوعي حينئذ أن ينفصل عنه أو يلاشيه . انه في هذه الحالة يرتبط بالمريض ارتباطا قويا بحيث لا يملك المريض الا أن يخضع له بمعنى أن يشعر بآلامه ويعانى ما تفرضه عليه هذه الآلام . وليس من شك في أن الألم - حين يشتد - لا يفرض الا احساسا معينا قد يكون هذا الاحساس ابتئاسا أو حزنا أو توجعا

ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال لحساسا باللامبالاة أو للفرح .
فليس الوعي إذن حرا إزاء جميع الأوضاع والمواقف ، وليس الوعي انفصالا
مستقما من جميع الأوضاع والمواقف . إنه - في الحالة السابقة -
اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعي لما يفرضه عليه الواقع من معان
وأحاسيس .

وإن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر
متعلقا بمواقف وأوضاع معينة مثل للسجن أو المرض ، لأن هذه
المواقف لها في ذاتها معانيها ودلالاتها التي تفترض من قبل الوعي
استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحيانا في مجال الكشف عن
حرية الوعي إزاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هي أبعد ما تكون عن
اثبات حرية الوعي ، بل هي متناقضة تناقضا تاما مع فكرة
الحرية الانسانية . فهو يأخذ مثلا عن جول رومان Jules Romains

عبارته المأثورة « لا يوجد في الحرب ضحايا أبرياء » (١) . فالإنسان
في فلسفة سارتر لا يأتيه شيء من خارجه ولا يفرض عليه شيء لا يختاره
هو بمحض حريته . فالحرب التي اشترك فيها هي تلك التي قبلتها أنا
وهي تلك التي أستحقها والتي قد اخترتها بحريتي . وأنا قد
اخترتها وأظل أختارها وأفضلها مثلا على الفرار من الجندية أو على
التمارض . فلم يكن في قبولى للحرب أي لكرام . وهنا ينبغي أن نلاحظ
أن مثل هذه النتائج الخطيرة التي ينتهي إليها سارتر هي من جهة
متناقضة مع الواقع ولكنها من جهة أخرى مترتبة منطقيا على
المقدمات التي بدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع
سببا لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التي
انتهت بنا إلى مثل هذه النتائج هي التركيب الأنطولوجي للوعي باعتباره
انفصالا مستقما من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعي
إزاء هذه المواقف . فإذا أكد أننا الواقع أن الإنسان ليس حرا
إزاء الحرب ، أي إذا ثبت لنا أن ثمة تناقضا بين النتائج التي ينتهي
إليها سارتر وبين الواقع كما يكشف عنه التهج للفينومولوجي ذاته ،
عندنا بالتالي وعن طريق برهان الخلف إلى نقض المقدمات التي يبدأ منها

سبارتر ، أى لى نقض مقولة الانفصال والملاشاة • وهذا هو ما نقصد اليه فى هذه المقالة من الفصل الخامس •

واذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو هل حقيقة أن الانسان حر فى الحرب باعتبارها احدى المواقف الخاصة به ؟ هل الانسان يمكنه أن ينفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق • أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن ألاى انسان أن يدعى بأنه حر ازاءها • أن الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يندمج فيها اندماجا كليا ، والا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحقق به وأخذ بالتالى يتردد ازاء كل حركة يقوم بها • أن اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجا تاما • ومن العبث أن نقول انه حر فى أن ينظر الى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لامبالاة • فليس فى المعركة أمام الجندى ألا أن يقتل أو يقتل • كذلك

من العبث أن نقول انه حر فى أن يفر من الجندية أو يتمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى الى نفس المصير • فالهارب يحاكم ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك التمارض ينكشف أمره ويـرد الى الصفوف الأولى فى المعركة • هذا اذا اقتصرنا نظرتنا على الجندى داخل المعركة • أما اذا امتدت نظرتنا الى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تنقض على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهوالها وقسوتها فتزعج للنساء والأطفال والمرضى والشيوخ - تلك الحرب لا تحمل معها الا معانيها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضا ، بحيث لا يمكن للأطفال الصغير مثلا أو للأم التى تحتضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر الى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات • انها لا تستطيع أن تنظر الى الحرب باعتبارها ملهاة أو موضوع لامبالاة • انها ليست حرة فى أن تختار ما تشاء من معان لتلك الحرب ، فان تلك للحرب تفرض عليها معانى معينة هى الرعب والخوف • وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول انها تنفصل عن الحرب لتخلع عليها بمحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس •

نظرتنا الى الحرب اذن تبين أن الانسان في الواقع ليس حراً
ازاء الحرب التي يخوضها أو التي تنقض عليه . ونظرتنا الى السجن
والى المرض قد كشفت أيضاً عن استحالة الحرية الانسانية ازاء
هذه المواقف . وليست الحرب أو السجن أو المرض الا نماذج معينة
لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الانسان ازاءها . ونحن
قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصدد حرية الانسان على مقدمة
واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة . ومن هنا يمكننا أن نعتبر
اندماج الانسان في الحرب وفي السجن وفي المرض دليلاً يحض مقولة
الانفصال والملاشاة ، أى أنه يحض المقولة الرئيسية التي يجعل منها
سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لامكان الحرية الانسانية .

وهنا ينبغي أن نلاحظ قورا أننا حين نقيم الدليل الذى يحض مقولة
الانفصال والملاشاة فاننا نفعل ذلك من حيث ان سارتر يجعل
من هذه المقولة للتركيب الأنطولوجى للانسان ، ويعتبرها بالتالى المقولة
الوحيدة التي يمكن تفسير الانسان في ضوءها وبمقتضاها . فنحن اذن
نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال والملاشاة ، هي
المقولة للوحيدة التي نعترف بها الانسان . ونحن قد أشرنا الى
مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للانسان ويكشف عنها
المنهج الفينومينولوجى هي مقولة الاتصال والاندماج . والواقع أن تفسير
الانسان لا يستقيم بمقتضى إحدى المقولتين على حدة ، فليس الانسان
كائن منفصل عن العالم انفصالاً تاماً ومتجاوزاً له على نحو مستديم ،
كما ان الانسان ليس كائناً متصلاً بالعالم اتصالاً تاماً ومندمجاً
فيه على نحو مستديم . وبعبارة أخرى ليس الانسان من حيث هو
كائن منفصل عن العالم - حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعبودية
الخالصة ، وليس هو كذلك - من حيث هو كائن متصل بالعالم -
ارتباطاً خالصاً أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية . الانسان
من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى منفصل
عنه نحو امكانياته المتعددة . ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين
بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية في
أى فعل من أفعال الانسان . ومن هنا أيضاً كان النقد الذى نوجهه

الى سارتر ينحصر في إقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة .

وعلى نفس النحو انسابق يتضح لنا أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الإنسان بجسده . لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجي للوعي هو الانفصال المستمر . وكان ينبغي على سارتر أن يظل أميناً لهذه الفكرة وينظر بالتالى الى الجسد باعتبار أن الوعي يفصل عنه باستمرار لأن الوعي هو وجود - لأجل - ذاته بينما الجسد هو وجود - فى - ذاته . ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك وجعل للوعي يتفصل عن الجسد ويلاشيه ليضيف عليه ما يختار من معان لوقع بالضرورة فى الثنائية التى وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر الى الإنسان باعتباره كائناً واحداً مؤلفاً من جسد ونفس متحدين اتحاداً جوهرياً كما يقول أرسطو . ولذلك فإن سارتر لا يجعل من الجسد وجوداً - فى - ذاته . انه ليس « شيئاً معيناً حاصلاً على قوانينه الخاصة وقابلاً لأن يعرف من الخارج » ، (٢) . ولا يمكن بالتالى للوعي أن يضع الجسد الخاص به امامه كموضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء - فى - ذاتها . ان مثل هذا التصور للجسد لا يجوز الا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة لى . أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئاً مختلفاً عني باعتبارى وجوداً - لأجل - ذاته ، اى باعتبارى وعياً . فأنا لأستطيع أن أأخذ فى ما هو نفسى وما هو فسيولوجى على انهما حقيقتان قابلتان لأن يؤثر أحدهما فى الآخر . . . فالوجود - لأجل - ذاته ينبغي أن يكون بكيته جسداً وينبغي أن يكون بكيته وعياً : انه لا يمكن أن يتحدد بجسده ما . . . ان الجسد هو بكيته نفسى ، (٣) . وهذا يعنى أن للجسد ليس شيئاً آخر سوى المن - أجل - ذاته . انه ليس فى - ذاته داخل المن - أجل - ذاته ، والا لأحال للوعي الى شيء جامد ولما كان بالتالى وعياً ، وإنما هو مجرد وجود للوعي باعتباره وجوداً

L'Être et le Néant, p. 265

(٢).

(٣) Ibid., p. 368. راجع كذلك دراستنا التفصيلية لهذا الموضوع

في كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » .

عارضاً لامبراً منخرطاً بين موجودات عارضة لا مبررة . ومع بزوغ المن -
أجل - ذاته في علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار
أن العالم يرتكب من أشياء نستخدمها وتشير إلى حضورنا الجسماني ،
ذلك الحضور الذي يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٤) .

خلاصة الأمر إذن هي أن الجسد - في فلسفة سارتر - ليس شيئاً
مختلفاً عن الوعي ينضاف إليه ، وإنما هو « الأداة التي لا يستطيع
استعمالها عن طريق أداة أخرى ، وجهة النظر التي لا أعود أستطيع
أن آخذ عليها وجهة نظر » (٥) . فالجسد إذن لا يتميز عن الوعي من حيث أن
الوعي ، باعتباره متجهاً نحو شيء ما في العالم ، هو دائماً وعي جسدي
سواء أكان وعياً سمعياً أم بصرياً أم عن طريق آخر . فالوعي يعيش
الجسد باعتباره وعياً ، والجسد بالتالي هو التركيب الواعي الخاص
بالوعي .

هذا التصور الذي يمزج بين الجسد والوعي في فلسفة سارتر يجعل
من الجسد مجالاً للإدراك وأداة للعمل . وليس الإدراك والعمل في هذه
الفلسفة إلا المجال الذي يتيح الاختيار والحرية الانسانية .
فالجسد إذن هو مجال الحرية الانسانية . لقد سبق أن عرفنا
أن الوعي في تجاوز مستمر لذاته . وعرفنا الآن أن الوعي هو وعي جسدي .
وهذا يعني أن الوعي هو في تجاوز مستمر للجسد - وهذا التجاوز هو
ما يتيح ، في فلسفة سارتر ، الحرية الانسانية ويكون شرطاً لها .

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم - تلك
الفكرة التي تعني انفصال الوعي عن ذاته وتلقى يترتب عليها بالتالي
- وفي نطاق فلسفة سارتر - انفصال الوعي عن الجسد بصفة مستمرة .
إن الوعي والجسد - بخلاف ما يرى سارتر - ليسا شيئاً واحداً وإنما
هما شيئان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدان اتحاداً تاماً بحيث يؤولان
كائناً واحداً لا يتاح فيه للوعي أن يتجاوز الجسد أو ينفصل عنه ،
والدليل على ذلك هو أن هذا للكائن يشعر دوماً بالتأثير المتبادل بين

الوعي والجسد . فاذا نظرنا الى هذا التأثير من جانب الجسد فحسب وجدنا أن الجسد يشد الوعي إليه ويخضعه الى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية للبحث . فليس في استطاعة الانسان أن ينفصل عن الضروريات الفسيولوجية وما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشى حرقة ، كما أنه ليس في استطاعة الانسان أن ينفصل عن القوانين البيولوجية التي تحتم عليه الخضوع التام . ان مجال الحرية الانسانية الذي يريد سارتر أن يجعله متسعاً الى حد أن يشمل قدرة الانسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضيف على هذا للجسد ما يختار من معان ودلالات يبدو هنا أنه يضيق الى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية . فليس في وسع الانسان أن يختار المعنى الذي يضيفه على أي قانون فسيولوجي ، لأن القانون الفسيولوجي يحتم استجابة معينة ، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعي أن يختار لها ما يشاء من معان . ان وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هي رفع اليد بسرعة ، وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع . فليس للوعي انحرافاً في أن يتراجع عن يده وينفصل عنها ويضيف عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار . كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هي تقلص عضلات المعدة . وهذه الاستجابة ، وما يصاحبها من احساس بدني ، تتضمن معناها الخاص ، ولا تنتظر حرية الوعي في اختياره الحر لما يشاء لها من معنى . وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعي مشدوداً الى الجسد خاضعاً له وقوانينه ، بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال والملازمة التي يضعها سارتر .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان . وتصور سارتر للزمان يقوم - كما عرفنا - على اعتبار أن الوعي يتضمن انفصالاً متجدداً في لحظات الزمن مما يتيح للوعي فراراً مستمراً من الماضي الذي انقضى نحو المستقبل الذي لم يأت بعد . هذا التصور يعني إذن انفصال الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - عن الماضي ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو

أن الماضي شيء انتهى وليس له أى قيمة كما أنه ليس جديرا بأن
يعتبر .

والنتائج التى ينتهى اليها اعتبار الزمن متجزئا الى لحظات بفعل
الوعى من حيث هو انفصال وملاشاة هى من جهة نتائج خطيرة لا يمكن
قبولها ، وهى من جهة أخرى متناقضة مع الواقع كما تكشف
عنه الدراسات السيكولوجية والاجتماعية المختلفة .

أما النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سارتر للزمن فهى أولا ملاشاة
للشخصية الانسانية . ذلك لأن للشخصية الانسانية هى كل تنضاف
اليه لحظات الزمن المتتالية بما تحمل من خبرات وتجارب . فإذا اعتبرنا
الزمان متجزئا تفصل لحظة الحاضر فيه عن لحظة الماضي انهدمت
الشخصية الانسانية بآل ما فيها من خبرات وتجارب ، وتلاشت
فى شيء جامد متحجر هو الوجود الماضى ، أو هو وجود الماضى باعتباره
وجودا - فى - ذاته مباينا للشخصية التى هى وجود - لأجل - ذاته
ومنفصلا عنها . والشخصية الانسانية كذلك ليست كلا مغلفا
على ذاته بحيث تتحول الى وجود - فى - ذاته ، وانما هى كل مفتوح
للمستقبل . فانا نظرنا الى للشخصية من هذه الناحية - أى من ناحية
انفتاحها للمستقبل - وكذلك من حيث هى منفصلة عن الماضى - كما يقضى
بذلك تصور سارتر للزمن - انهدمت للشخصية من حيث انها تتفصل عن
الماضى ولا تصبح شيئا على الاطلاق (٦) . انها بهذا الاعتبار لا تصبح
شخصية وانما مجرد سلوك أهوج أو ارادة متجددة دون أى نقط للارتكاز .
والانسان بهذا المعنى يصبح منفصلا عن الماضى أى عن ماضيه وكذلك
عن نفسه ذاتها بحيث لا يعود انسانا وانما مجموعة من الأفعال
كل منها متفصل عن الآخر . وهذا يعنى تلاشى للشخصية الانسانية ،
لأن للشخصية هى أولا وقبل كل شيء اتصال حقيقى ديناميكى ، بينما

(٦) . يحاول سارتر أن يستبقى الشخصية الانسانية باللجوء الى فكرة
الاختيار الأول *projet initial* بحيث تصبح الشخصية
مشروعا يقبله الوعى ويفرضه ويحدده باستمرار . (راجع للفصل الرابع -
المقالة الأولى) .

سارتر ينتهي بالشخصية - بتقريره لقولة الملائكة - إلى جعلها خالية من أي اتصال ، لأن الإنسان نفسه ينفصل عنها ويتركها تتجمد في الماضي ليشعر هو نحو المستقبل . ان سارتر - بهذا التصور للزمن - لا يتيح للإنسان أن يكون شخصيته أو يؤسسها ، وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها في نفس لحظة تكونه ، ويتجمد في الماضي ، ويصبح شيئاً غريباً عن الشخصية ، لا يعود له أي أثر فيها من حيث ان الإنسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار . ومن هنا فليس هناك أي معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكوني *quietisme* لأنها تعطن بأن لا حقيقة إلا في العمل » (٧) ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرف الإنسان بالعمل ... » وأنها لا ترى له أملاً إلا في عمله ، (٨) . ليس هناك أي معنى للعمل - رغم اقوال سارتر هذه - مادام العمل لا يبني الشخصية وإنما ينفصل بها ليضيق معها في الماضي المتجمد . كذلك ليس هناك أي معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه *J. Lequier* (٩) : « الوجود هو العمل ، وبالعامل يصنع الإنسان نفسه » *Etre c'est Faire, et en faisant, se Faire* . فهذه العبارة تضع قيمة الإنسان في العمل . فليس وجود الإنسان - حسب معنى هذه العبارة - إلا العمل ، والإنسان لذي يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه . وهنا نتساءل مباشرة كيف يصنع الإنسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله في نفس اللحظة ويتركه ليتجمد في الماضي . ان الإنسان ، في فلسفة سارتر ، لا يتاح له إطلاقاً أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته ..

واذن فالشخصية الإنسانية تضيق وتقلص في فلسفة سارتر التي تقيم فاصلاً وجودياً بين الماضي والحاضر . والشخصية الإنسانية لا تجد من نفسها في هذه الفلسفة شيئاً ترتكز عليه لتشعر نحو

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 55

(٧)

Ibid., p. 62 & 63

(٨)

Jules Lequier : La Recherche d'une Première Vérité

(٩)

(Librairie Armand Colin, Paris 1924), p. 143

المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذى تنسبه الفلسفة الوجودية
وينسبه سارتر لكل فعل انساني . فالشخصية الانسانية لا تجد -
في هذه الفلسفة - شيئا ترتكز عليه سوى انقراض والخلاء . وابتداء من
هذا الخلاء ينبغي على الانسان أن يشرع نحو المستقبل . كان على الانسان
أن يقوم بأفعال تحكمية عسفية تعدم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا
مستحيل لأن العدم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لاعدامه ،
ولأن الوجود هو أيضا قائم ولا يعنى ألا أنه موجود فليس هناك أى معنى
لإقامته . واذن فالانتقال من العدم الى الوجود هو انتقال مستحيل .
والانسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجها نحو المستقبل إلا لأنه
ينقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالا وجوديا
حقيقيا . ان أى فعل هو حركة أو هو انجاء ، إلا أنه اتجاه بالمعنى
الفرنسى لكلمة *clan* . ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج
بالضرورة الى نقطة ارتكاز قائمة في الوجود . ولذلك فانفصال الانسان
عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية الانسانية من ناحية الماضى
وانما يعنى أيضا استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة
الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة
الأمر ان هنالك استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى
بمجرد انفصال الوعي عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعي لا يبلغه لأنه
لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا ان أى عمل انساني يصبح - بمقتضى هذه الفلسفة -
خياليا من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن يضاف الى الشخصية
الانسانية يتحول معها الى ماض متحجر ميت . هذه النتيجة هي
النتيجة الثانية. الخطيرة والمرتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه
النتيجة تعنى أن أى عمل انساني تنحصر قيمته في لحظة أنجازه ،
وبمجرد فواته وانفصال الوعي عنه يضع في الماضى ويتحول الى
وجود - في ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن
سارتر اذ يذرع بذلك عن الماضى وعن الأعمال الماضية قيمتها فهو
يترك الوعي بعد ذلك الحرة في تحديد هذه القيمة واختيارها
بمقتضى إرادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعي - كما رأينا - هو

الذى يضيف على الماضى ما يختار من معان ودلالات . وبهذا يفقد الماضى وتفقد الافعال الماضية قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حتى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر لتتصلا جوهريا وجوديا لا اتصالا قائما فى الإرادة الحاضرة فحسب . أن هذا التاريخ - بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال فى الزمان - يفقد طابعه الجدلى ، ذلك الطابع الذى يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل .

هنا نتساءل ماذا يبقى إذن للإنسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردى الخاص به أم التاريخ الإنسانى العام ؟ وما قيمة أى عمل إذا انحصرت هذه القيمة فى الإرادة الحاضرة وفى لحظة انجازه ؟ أن مثل هذه التساؤلات وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الإنسانى كان ينبغى أن تدعو سارتر للنظر من جديد فى مقولة الملائشة والانفصال . وهذه التساؤلات نفسها تدعونا مرة أخرى للنظر فى الماضى والأفعال الماضية على ضوء مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتحاد والاندماج .

النتائج المترتبة على مقولة الملائشة هى إذن نتائج خطيرة . وهى من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع . ويتضح هذا التناقض إذا عينا مرة أخرى للنظر فى الشخصية الإنسانية وفى التاريخ سواء أكان للتاريخ الفردى الخاص أم للتاريخ الإنسانى العام .

أما بصدد الشخصية الإنسانية فأول ما ينبغى ملاحظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال والملائشة كما يقررها سارتر . فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها فى ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضية باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الإنسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الإنسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وإنما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الإنسان للماضى القائم فى نفسه وفى شعوره . وكأما توغل الإنسان فى هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته للحاضرة .

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضي في اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هي تلك الدراسات التحليلية التي قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud و كارل يونج Karl Jung وكذلك الدراسة التي قام بها موريس هالباخس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية (١٠) . أما دراسات فرويد فتري أن الماضي النفسي القريب ، وهو جملة الأحداث وإنزعاعات التي تصاحب الإنسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية في النفس ، أو يظل أثرها في سلوك النفس الحاضر ، لا سيما حين يكون الإنسان قد أخفق في الاستجابة إليها ، فإدى به الإخفاق إلى كبتها وكبت ما ارتبط بها من ذكريات . فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت في اللاشعور ماضيا متجمدا لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ، ولكنه قائم في النفس يعوق الإنسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى في اللاشعور . غير أن هذا الماضي المتجمد يمكن - عن طريق التحليل النفسي - أن يمثل في اللاشعور ، لا باعتباره شيئا غريبا متحجرا ، وإنما على نحو انفعالي وباعتباره ماضيا حيا قائما في النفس ومتصلا بها اتصالا وثوقا . كأن التجارب والخبرات الماضية هي تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر ، مما يدل على أن غيابها في اللاشعور لا يعني أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفائت ، وإنما لازالت قائمة في النفس بمقزجة بها ، تؤسس - مع غيرها من المكونات الأخرى - الشخصية الانسانية وتضفي عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها .

هذا الماضي الذي تقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الاكلينيكية هو في نهاية الأمر لا يعدو الماضي النفسي القريب ، أعنى ماضى الفرد في حياته الاجتماعية وفي طفولته على وجه الخصوص . فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية في الفرد - سواء في ذلك المريض أم السوى - بالرجوع إلى ماضيه الفردي الخاص .

أما دراسات يونج التحليلية فتعنى في توسيع هذا الماضي الفرويدي
الفردى لتجعله ماضيا جماعيا هو تراث الأجيال الانسانية جميعا ..
فالفرد عند يونج يحمل في نفسه ثروة داخلية هي نماذج انسانية قديمة
archetypes بعيدة في القدم تولدتها عن الأجيال دون أن يدرك
بها لأنها تسبح في نفسه منذ ميلادها . هذه النماذج الانسانية
أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار انظرية
عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر
عند فرويد ، وإنما هي مبادئ نوعية أو معان جمعية تتباين في
دلائلها ومظاهرها وتختلف في تطورها ومدى عمقها . أجل إنها
نماذج قديمة مغلقة في القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند
جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صوراً ورموزاً
مقلعة .

ومن هنا كان منهج التحليل النفسى عند يونج لا يعنى الرجوع
بالمريض الى أحداث معينة كبتت في الماضي ، وإنما الرجوع به الى الماضي
بوجه عام وإلى تلك الثروة الداخلية التى غفل عنها كي يربطها بحياة
الشخص الحاضرة . فهو إذن تحليل مضمون ميثافيزيقى يرجع حياة
الإنسان الى نماذج ماضية ليتعرف فيها حقيقته وحقيقة الماضى بعد
أن أهمله وانشغل عنه .

وإذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر وبالشخصية
الانسانية وقائم فيها . وهو يمتاز على الماضى الشخصى الفردى بأن
العودة إليه ليست تذكراً انفعالياً كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما
هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمريض الى أن يتعرف ذاته فى ضوء
الماضى وفى نطاق النموذج الذى ينتمى إليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها .

وقد قيمة الماضى واتصاله بالشخصية الحاضرة لا تقتصر على الماضى
النفسى القريب أو الماضى الميتافيزيقى البعيد ، ولكنها تمتد كذلك
الى طبقات الماضى التى تبقىها لنا الذاكرة الجماعية *Mémoire Collective*
على نحو ما يقول بها موريس هالفاكس . فإن هذه الذاكرة
ترجع الى تلك الخطوط التى رسمتها فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة
الاجتماعية تآلى توضيحها . فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس ، وهى

تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة في المجتمع . يقول هالفاكس : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التي هي عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة » (١١) . فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغا متغيرة هي الذكريات الفردية . وهذه الذكريات الفردية هي بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود في نهاية الأمر إلى الذاكرة الاجتماعية . فنحن نجد في المجتمعات التي عشنا فيها والتي نمت فيها شخصيتنا الجسمية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة (١٢) .

وإن فالتشخصية الانسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ويونج وهالفاكس تقتضي الاعتراف بقيمة الماضي والابقاء عليه على نحو أو آخر . ومن هنا كانت مقولة الملائكة والاعدام - كما يقول بها سارتر - تتناقض مع فكرة لشخصية الانسانية . ومقولة الملائكة تتناقض كذلك مع الطابع الأساسي للتاريخ . وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أننا لا نعني بذلك التاريخ الموضوعي ، أعني التاريخ باعتباره موضوعاً غريباً عن يقوم بتاريخه ، فمثل هذا التاريخ هو تاريخ منقضى أو هو شيء جامد لا تأثير له ، والقائم بتاريخه أو بقراءته يتعرف عليه باعتباره شيئاً غريباً عنه . وكذلك لا نعني التاريخ الروحي حيث يرجع الانسان إلى ماضيه الشخصي أو لماضي غيره من الكائنات ، فإن هذا التاريخ - رغم اقتراب الانسان منه وامتزاجه به كما هو حادث في كتب الاعترافات والذكريات - يقتضي من الكاتب - في لحظة كتابته - أن ينفصل عنه كي يستطيع تدوينه . فالكاتب الذي يكتب اعترافاته يشعر أولاً بامتزاج هذه الاعترافات بحياته وبنفسه ، ولكنه يدرك - حين يقوم بالفعل بتدوين الاعترافات وصياغتها في عبارات تترجم عن مشاعره - أنه قد تحرر من هذا الامتزاج:

Maurice Halbwachs : La Mémoire Collective, (P.U.F. (١١)

Paris 1950), p. 33.

Ibid., p. 65

(١٢)

وأن الاختلاط بينه وبين تاريخه الروحي قد ضعف أو كاد يتلاشى ، وهذا هو شرط القدرة على تحريره وتكوينه .

واذن فنحن لا نعنى التاريخ الموضوعي ولا التاريخ الروحي ، وانما نعنى لتاريخ الانساني من حيث طابعه الجدلي ، أعنى من جهة تطوره في حركة ديناميكية مستمرة حية . ولما نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجدليين الهجليين أو الى موقف كارل ماركس والماركسيين ، فان هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر في موقف الانسان من الماضي من حيث انه يرفض هذا الماضي وينتزع نفسه منه بحركة انكار ورفض وانفصال . حقيقة أن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه الجدليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعا يتفقون في قيام الجدل على لحظة الرفض والانكار باعتبارها تعبر عن الحركة الأساسية في الجدل وهي حركة المناقضة . أما الموقف الجدلي الذي نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية . والميزة الكبرى للطابع الديناميكي هو النمو المستمر والاضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره اضافات مستمرة لا تنفى الماضي ولا تنكره وانما تنضاف اليه مع ضرورة بقائه من حيث هو مجال الاضافة . أما اذا كانت الاضافة نقضا للأصل - كما هو الحال في الجدل الهجلى حيث يأتي النقيض *antithèse* ليرفع الأصل وحيث يأتي المركب *synthèse* ليرفع التناقض - فان التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول الى سجل للموتى ، وكان الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الانسانية وحفظوا في قبورهم كل تراث انساني ، فبقى سجل الموتى خاليا من كل شيء كأنه ميت مثلهم .

واذن فالتاريخ الذى نعنيه هو التاريخ الانساني بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث . ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محتفظا بطابعه الديناميكي المتطور اذا أخذنا بمقولة الملائشة والانفصال ، فان ما يترتب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ الى شيء فى ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخا حقيقيا بالمعنى الذى يحفظ له طابعه الأساسى . ومن هنا فان مقولة الملائشة تتناقض فى نتائجها مع المعنى الحقيقى للتاريخ الحي .

يلوح لنن أن مقولة الملائمة لا تقصر لنا التاريخ في طابعه الأساسي .
ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هي بالتالي أقرب إلى تفسير
هذا الطابع ، وذلك لأن اندماج الإنسان في التاريخ هو السبيل الوحيد
للاضافة إلى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والنزائى ، وبغير أن يكون
في هذه الاضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملائماته . إن هذه
الاضافة هي نمو وتطور مستمر ، - وهذا التطور هو الذى يحفظ
للتاريخ طابعه الديناميكي الحى .

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع . وعرفنا
أثناء نقدها لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الانسانية
كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية التى قام بها كل
من فرويد ويونج أو دراسات هالفكس عن الذاكرة الجماعية ، وأنه
لا يفسر لنا التاريخ الانسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدلى
الديناميكي وتطوره أو نموه الحى المستمر . وعرفنا أيضا أن مقولة
الاندماج هي أقرب من مقولة الانفصال إلى تفسير الشخصية الانسانية
والتاريخ الانسانى . - بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة
أساسا عاما لفلسفة جديدة تحترم الواقع وتحترم الشخصية
الانسانية والتاريخ الانسانى

ونقدنا لمقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى إذا نظرنا
إلى محاولة سارتر لجعل هذه المقولة سابقة - من حيث هي التركيب
الأنطولوجي للإنسان - على أهوائه وعلى لرائته .

ونحن قد رأينا أن الأهواء تناسس في فلسفة سارتر على نحو
ما يتناسس الوعي ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو
ما لا يوجد بعد . وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار
الوعي لغاية ليست محصلة بعد ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعي
لأهوائه باعتبارها اتجاهات ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية
التي يهدف إليها . فالوعي حير في اختيار غاياته وحير في اختيار
وسائله لهذه الغايات . - على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعي
من حيث هي حرية سابقة على الغايات والأهواء . وهنا نلاحظ أن دليل

سارتر على سبق الحرية على الغاية يقوم على أساس أن الغاية هي هدف غير متحقق بعد ، نى أنها هدف نضعه باعتباره لا - موجود *un non-être* لأنه غير محصل بعد . فاختيار نوعى للغاية هو اختيار لشيء غير موجود . وهذا حق من الناحية الزمانية ، فالغاية هي غاية توضع في المستقبل الذى نشرع نحوه ولذى هو لاحق على الوعى الحالى . ولكننا اذا نظرنا الى الغاية من الناحية الانطقية - لا الزمانية - وجدنا أنها ليست لاحقة على الوعى الحالى وانما هي متلازمة معه : فالوعى حين يختار :غاية لتي يهدف اليها لا يكون اختياره - كما يرى سارتر - لشيء غير موجود وانما لشيء موجود من حيث هو موضوع الاختيار . ولهذا فاننا لا نقول ان الوعى سيختار في المستقبل غايته ولكننا نقول انه يختار الآن . كأن الاختيار اذن - رغم أنه اختيار لغاية غير محصلة بعد - يتم الآن ، - فهو مرتبط اذن بأوثق ارتباط بالوعى الحالى . ولكن ما هو الوعى الحالى ؟ ان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التي يحكم عليها الوعى بأنها غير محتملة ، ويحاول بالتالى أن يلاشيها في ضوء الغاية التي يختارها . فاذا كانت الغاية مرتبطة بالوعى الحالى ، وكان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التي لم تعد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغاية مرتبطة بالحالة المرفوضة . وهذا هو ما يكشف عنه الواقع في مظاهره العينية المحسوسة . فالغايات التي يختارها الوعى هي دائما من املاء للوضع الذى يعانیه ومن فرض الحالة التي يكون عليها : فانا لا أختار السفر الى باريس غاية لي ثم أعيش مطي الحالى أى الاسكندرية باعتباره عائقا والأشيه بصفة مستمرة . اننى لا أختار نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا في السفر لباريس على نحو ما يرى سارتر (الفصل الرابع - المقالة الثانية) . وانما أنا بالعكس أختار نفسى راغبا في السفر لباريس لأننى غير راض عن الاسكندرية ، ولأننى أعتقد أن ما لا أرضى عنه في الاسكندرية أى ما أرفضه في الاسكندرية لن أعانيه في باريس .

خلاصة الأمر إذن هو أن الغاية ، رغم أنها لاتحصل إلا في المستقبل

اللاحق على الاختيار ، الا أن لختيارها يتم في الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالى بأوثق ارتباط بالحالة الراهنة التي يتراجع عنها الوعى . وهذا الاختيار

هو من لملء الحالة الراهنة ، أى أنه يتعلق بها ويلزم عنها . فالغاية ليست لاحقة على الوضع الراهن الا من ناحية التحقق العيني ، أما من الناحية المنطقية فهي متضمنة فيه ومتزامنة معه . فما هي قيمة هذه النتائج التي وصلنا اليها ؟ تتضح قيمتها اذا عدنا للنظر في فكرة الانفصال والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التي يختارها الوعي يقضي بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة . ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعي ، بحيث تبقى حرية الوعي - باعتبارها تعبيراً عن تركيبه الأنطولوجي - سابقة على الغاية . ولكننا رأينا في تحليلنا السابق أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية - رغم تحققها في المستقبل ، مما يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة لتمكن هذا الشروع - هي رغم ذلك لا يتم اختيارها الا في الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة . فاختيارها إذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعي . وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره الا في ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر في فلسفته على وضع مقولة الانفصال والملاشاة ، - ومن هنا اقتصر أيضا على تفسير الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبلية ويقضى بالتالي بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة .

وإذن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تفسر الا فكرة الشروع وتحقيق الغاية . أما فكرة اختيار الغاية فتقتضى - عن حيث أن هذا الاختيار يتم في الحالة الراهنة وبالارتباط معها - بضرورة العودة الى مقولتنا الجديدة وهي مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لا يكون للوعي سابقا على الغاية التي يختارها ، ولا تكون الغاية - من حيث اختيارها - لاحقة على حالة الوعي الراهنة ، وإنما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حالة الوعي الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية في ضوء الحالة الراهنة . فالغاية إذن وحالة الوعي للراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ، وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى لتصالهما أصلا ويتضمن هذا الاتصال .

وسارتر كما رأينا يجعل مقولة الانفصال والملاشاة من حيث هي التركيب الأنطولوجي للوعي سابقة على اختيار الوعي لأهوائه . فليست

الأهواء معطيات سابقة يخضع لها للوعي ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، وهي تعبر عن موقف الوعي من الغاية التي يختارها ويشرع نحوها وتعبر في الوقت نفسه عن أسلوب الوعي في انفصاله عما هو كائن وملاشاته له . فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الإنسان عنها ويلاشيها في ضيق الغاية التي لختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعي أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية ما لم تكن الحالة التي يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعي الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعي أن ينفصل عن الحالة الراهنة ما لم ينجم عنها مباشرة انفعال يقضى بهذا الانفصال ويدعو إليه ؟ ان الخطر الذى يتهدد حياة الإنسان يفرض عليه انفعالا معيناً هو الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينة هي درء الخطر عن الحياة . فاذا اختلف الإنسان بعد ذلك في الوسيلة التي تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعاً لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وإنما يرجع هذا الاختلاف الى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الإنسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدفع هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الإنسان حراً في تقديره لقدراته المختلفة وحراً في تقديره لقيمة الخطر الذى يتهدده ، ولذلك فهو يرى « أن الإنسان مسئول عن أهوائه ... » وأنه غير قادر على الاستعانة بإشارات توجهه بل هو يؤول هنذم للإشارات كما يروق له ، (١٣) . وهو بالتالى حر في هذا التأويل ، انه حر في موقفه من هذه الإشارات وفي المعنى الذى يضيفه عليها ، ومن هنا فهو حر في أهوائه التي يختارها لنفسه ازاء هذه الإشارات وازاء المواقف المختلفة : فهو يختار نفسه خائفاً من الخطر أو يختار نفسه لامبالياً به أو يختار نفسه متحدياً له . هكذا ينتهى سارتر الى تنوع من المثالية المطلقة التي لا تعترف بوجود شيء خارج الأنا أو الوعي . فالوعي هو الذى

يخلق معانى الأشياء بمحض اختياره وحرية ويضيفها عليها . ونحن لا نريد أن نعود الى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية . ولكننا نعود الى نفس المنهج الذى لصطنعه سارتر أى الى المنهج الفينومولوجى . فبمقتضى هذا المنهج لا تقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعى ولا يقوم الوعى بذاته منفصلا عن الأشياء ، وإنما يقوم الاثنان معا من حيث ان الوعى متجه الى الأشياء كما تقضى بذلك فكرة القصد التى كشف عنها المنهج للفينومولوجى . ولكن سارتر يبالغ فى انفصال الوعى عن الأهواء ، فيكاد يعود الى المثالية ويحيل الأنا خالقا للأشياء . وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعى فى فلسفة سارتر ليس خالقا للأشياء ، فهذه قائمة فى صورة عماء مشوش باعتبارها وجودا - فى - ذاته لا معنى له . والوعى هو الذى يكسبها معناها ويضيف عليها ما يختار من دلالات ، فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقا للأشياء لذاتها . ولكننا نقول ان الأشياء والمواقف اذا فقت معانيها ودلالاتها الى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف . ان الموقف لا يكون كذلك الا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة . فليس الانسان اذن حرا فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، وإنما هو خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية *déterminisme sociologique* التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه . وهذه الأهواء تقوم من جهة أخرى أساسا ثابتا ودليلا قاطعا فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعا من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية *déterminisme psycho - physiologique* .

التي سادت فى القرن التاسع عشر . وبعبارة أخرى ان الموقف يفرض على الانسان هوى معين، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكا خاصا . ومن المستحيل أن نقيم فاصلا بين الموقف والهوى وفاصلا آخر بين الهوى والسلوك . ان هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة لا يفسر الانسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه ومن حيث هو كائن فى العالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضاع خاصة .

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعالات يضمنها

كذلك سابقة على الإرادة وعلى الأفعال الإرادية . ونحن قد رأينا (في الفصل الرابع) أن الإرادة في فلسفة سارتر هي مجرد تبرير عقلي يجيء لاحقا على الاختيار السابق للحر ، وأنها ليست بهذا الاعتبار إلا أسلوبا من الأساليب التي نتخذها لانجاز الفعل ، هو أسلوب التروي أو التأمل ، وهو يتم بواسطة انعكاس الوعي على شروعه دون أن ينال من حرية الوعي في هذا الشروع . ولكننا رأينا أيضا - في نفس الموضع - أن الإرادة والفعل الإرادي تتطلبان ظهور وعي متأمل يلمس للحافز كما لو كان موضوعا ويقصده كموضوع نفسي خلال الوعي المتأمل . كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعي المتأمل وبين الوعي المتأمل . وفعل هذا الانفصال يعني في اعتبار الإرادة مجرد تبرير عقلي بطريق انعكاس الوعي على مشروعه السابق وبين اعتبار الإرادة متضمنة لنوع من الملايئة والانفصال بين الوعي المتأمل والوعي المتأمل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعي على مشروعه تعني

أن الوعي ينفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال . ولكن الذي يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الاعتبارين السابقين بمعنيين مختلفين كل الاختلاف : فهو - بحسب الاعتبار الأول - يجعل الحرية سابقة منطقياً على الإرادة من حيث أن الإرادة هي مجرد تبرير عقلي يدخل ضمن المشروع الإنساني الذي يختاره الوعي بمحض حقيقة : ويجيء لاحقا على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المطن . أما بحسب الاعتبار الثاني فإن سارتر يجعل الحرية مترتبة على الإرادة من حيث هي ترو أو تأمل يتأسس - غيره من ظواهر الوعي - بانفصاله عنها هو كائن ومشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، أعني بانفصال الوعي من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كما يقضي بذلك التركيب الأنطولوجي للوعي .

نستطيع إذن أن نقول أن الإرادة عند سارتر تعني من جهة تأمل الوعي وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختياره ، وهي تعني من جهة أخرى نفس اختيار الوعي لمشروعه . إنها تعني - من حيث هي إرادة فعلية ومن حيث أن الفعل الإرادي يتم حالياً - مجرد تأمل الوعي وتحقيقه للمشروع الأصلي الذي هو تعبير عن حرية الوعي الأصلية . وهي تعني أيضاً من حيث أنها مترتبة على انفصال الوعي عن ذاته بصفة دائمة كما يقضي بذلك تركيبه الأنطولوجي - مجرد اختيار الوعي لذاته ومشروعه الأصلي .

وهنا - بصدد هذا اللبس المتعدد من جانب سارتر بين ارادة هي تأمل وتحقيق آتى وبين ارادة هي اختيار دائم لمشروع أصلى - يمكننا أن نضع انتقادنا على قضية الحرية السارترية في ارتباطها بالفعل الارادى . فليس انفعل الارادى - بحسب الاعتبار الأول - أى باعتباره تبديرا عقليا للفعل وتحقيقا آنيا له - الا تعبيرا عن تلقائية للكائن البشرى ، وهو ينتهى بنا - بهذا المعنى النفسى - الى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكلوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الارادية ، وكان هذه الأفعال الارادية ليست الا تعبيرا زمنيا عن المشروع الأصلى . والى هذا الحد فان سبق لمشروع لا يتناقى مع اتصاله المستمر للوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعا من التعين والتحديد ، فليس فى استطاعة الإنسان الا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يملى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال ارادية . ولن نجدنا شيئا أن نقول انه قد يكون ضمن مشروع انسان ما ألا يعمل الا لذا فكر . وتأمل ورفض واختار ، أعتى الا اذا كان حرا فى عمله ، فان ذلك لو صح على بعض الناس فانه ليس فى الأغلب سلوك الغالبية للعظمى من الناس ، لا سيما أولئك الذين تسوقهم الحياة سوقا . ان فالارادة - بالمعنى العملى وباعتبارها تأملا عقليا وتحقيقا آنيا للفعل - ليست الا تعبيرا عن التلقائية النفسية ، أعنى لنبتاق الأفعال الانسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينفى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فاذا عدنا للمعنى الثانى - أى اعتبار الارادة تعبيرا عن الترتيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختيارا دائما لمشروع أصلى يقرب على قدرة الوعى الملائمية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه - فان الحرية الانسانية - بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر - تظل قائمة ، ويظل الانسان موجودا حرا ، يقوم وجوده بفضلى اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه ، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من مقولة الجبرية ذاتها .

انه بالمعنى الأنطولوجي ، رغم ارتباطه بمشروعه الأصلي ، حر تماما فان هذا المشروع كله مصنوع من حلقات كلها اعدام وكلها ملاحظة وكلها حرية .

انتهينا نحن بالمعنى الأول - للارادة أى بالمعنى العملى الى أن الانسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية . وانتهينا بالمعنى الثانى للارادة أى بالمعنى الأنطولوجى الى أن الانسان موجود حر بصفة دائمة . كيان الانسان بالمعنى الأنطولوجى ليس هو الانسان بالمعنى العملى . وفى حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا الى فكرة الحرية عند سارتر فى ارتباطها بالفعل الارادى : فليس الانسان فى فلسفة سارتر ، وكما أوضحنا منذ بداية دراستنا ، وعيا فارغا ولكنه وعى متجه الى الأشياء ، وهو بالتالى لا يوجد الا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه . فاذا كان الانفصال والملاحظة كما تقر فلسفة سارتر هو التركيب الأنطولوجى للوعى لم يكن بد من أن نقرر أن الانسان كائن أنطولوجى ، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتبارا خارجا عن التجربة وعن الناحية العملية - الانسان فى صميمه كائن أنطولوجى . وليس هناك بالتالى أى مجال للفصل بين الانسان بالمعنى الأنطولوجى وبين الانسان بالمعنى العملى . والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفى بالابقاء على الفعل الارادى من حيث هو تعبير عن خاصية للوعى الأساسية ، أى من حيث هو تعبير عن انفصال للوعى مما هو كائن ومشروعه نحو ما ليس يوجد بعد . ولكن سارتر آثر أن يشير الى المعنى العملى للارادة ، وأن يجعل من الفعل الارادى تأملا عقليا وانعكاسا على الذات . وهذا المعنى بالذات ، أعنى الارادة من حيث هى تأمل عقلى وانعكاس من الوعى على ذاته ، لا يجعل للارادة من قيمة الا فى المذاهب للعقلية التى تقر للانسان ماهية سابقة على وجوده ، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة فى الأفراد المختلفين ، ويخل الانسان فى حدود هذه الماهية ، فتكون ارادته حرة فى العمل وفى الاختيار فى نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة ، ويكون التأمل الارادى تأملا فى هذه القوى المختلفة وليس تبجيلا عقليا للمشروع الأصلي . أما فى فلسفة سارتر ، حيث يكون الانسان وجودا فحسب وليس حاصلا على ماهية سابقة يتروى فيما تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لآى تروى أو

تدبر عقلى . ولذلك رأينا سارتر يجعل من الإرادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأسمى .

فاذا نظرنا في هذا التدبر العقلى وفي الإرادة باعتبارها انعكاس الوعى على ذاته وتأمله في هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من حيث هو قائم على مقولة الانفصال والملاشاة التى تقضى بانفصال الوعى عن ذاته وعلاشاته لذاته . فتحن قد رأينا (في الفصل الرابع - المقالة الأولى) أن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمل . وليس هناك فى الواقع أى تعارض بين

الواقع القضاء الجرم على المشروع الأسمى وليس انجاز هذا المشروع على نحو ما يرى سارتر . فاذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن لختياره الأسمى السابق ويصبح ظلوا من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر أن مجرد التأمل الإرادى بمقتضى ما فيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين ، (١٤) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع المشروع الأسمى بين قوسين انما يعنى القضاء عليه . ان التدبر العقلى أو التروى الإرادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن طريق الانفصال عنها ، وانما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها . فهذا هو السبيل الوحيد للابقاء على المشروع الأسمى وعدم القضاء عليه ، وهذا هو ما لا تفسره مقولة الانفصال ، وانما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال والاندماج التى قررنا وضعها في أول هذا الفصل تعديلا لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتاحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال ، وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر أكثر الإبقاء على الانفصال ، وفي نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت لأنه جعل الموت شيئا خارجا عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى هو انفصال وملاشاة وشروع . ونحن قد رأينا أن المشروع هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعى هى فى تجاوزه المستمر

نحو المستقبل ، بينما الموت هو اعدام للوعي ، وليس من ثمة حاصلا على أى مستقبل - انه أمر خارجى ينتقل بالذات الى اللاوجود وليس - كما تصور هيدجر - امكانية الوعي المطلقة . هكذا جعل سارتر من الموت واقعا عارضا خاليا من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذى يحمل المعنى .

وليس من شك فى أن الذى حدا بسارتر أن يجعل من الموت شيئا خارجا عن الذات لا تلتقى به اطلاقا حرية الوعي هو عجز مقولة الانفصال ، التى جعل منها التركيب الأنطولوجى للوعي ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن فى الوجود الإنسانى وباطنى فى الحياة . وهنا نتساءل : هل الموت حقيقة كما يرى سارتر حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها أم أنه بالعكس حادث جوهري فى الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه ؟ أن نظرة سارتر للموت لا تستقيم الا إذا كان الانسان أصلا موجودا بصفة دائمة وإلى الأبد ، أى الا إذا كان المفروض أن الانسان يعيش ولا يموت أبدا . وذلك لأن اعتبار الموت حادثا خارجا عن الحياة يعنى ضمنا أن الحياة عند الكائن الحى ليست متضمنة للموت ، وليس هناك بالتالى ما يمنع منطقيا من أن تستمر بدون أى توقف ، ما دامت هى حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين . انها تصبح عند الكائن الحى كل شئ وليس فيها ما يؤذن بانتهائها أبدا . ولكن الذى لا شك فيه هو أن كل انسان يموت . وهذه حقيقة لا مجال اطلاقا للشك فيها ، فالموت هو أمر ضرورى لكل انسان . وهو لا يتم الا فى الزمن ، أعنى أنه لا يتم الا حين ينتقل الانسان من لحظة كان فيها حيا الى اللحظة التى يموت فيها . فالموت يقتضى إذن وجود الزمان باعتبار لحظاته فى تقاض مستمر . ونحن قد رأينا - فى فلسفة سارتر ذاتها - ن الزمانية ليست شيئا عارضا بالنسبة للانسان ، وانما هى مقومة لوجوده وجوهريه بالنسبة له . ومن هنا كان الموت - فى ارتباطه ارتباطا جوهريا بالزمن - مرتبطا بالانسان كذلك ارتباطا جوهريا .

وقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة ، أعنى حقيقة كون الموت عنصرا جوهريا فى الوجود الإنسانى ، عن طريق آخر غير

طريق الارتباط بين الانسان والزمانية وبين الزمانية والموت ، وهو طريق النظر في ايكانيات الانسان ، أى فيما هو متروك ومحتل ولم يتحقق بعد ، والكشف عن الموت باعتباره أعلى إمكانية للانسان يمتنع بمقتضاها امتناعا مطلقا عن الوجود . ولسنا هنا بسبيل النظر في فلسفة هيدجر ، ولكن الذى يهمنا هو أن هيدجر - بوصفه الى هذه الحقيقة - قد استطاع أن يتناول الموت بدراسة رائعة حقا ، بينما ظل سارتر فى نطاق النسق الذى أقامه يتلاعب بمجموعة من الألفاظ والغضايا التى هى حقيقة متسقة فيما بينها ولكنها أبعد ما تكون عن لمس الواقع أو ادراك الوجود فى عناصره الجوهرية .

فاذا كنا قد رأينا - بمقتضى ما يترتب على فلسفة سارتر ذاتها ، وبخلاف ما يرى سارتر - أن الموت هو عنصر جوهري فى الوجود الانسانى استحال بالتالى أن تقوم مشروعات الانسان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت خارجا عن حرية للوعى . وهنا نقسم على القولين : الانفصال أم الاتصال - هى التى تفسر حقيقة الموت باعتباره - على نحو ما قررنا - عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ؟

وللاجابة على مثل هذا السؤال ينبغى أن ننظر أولا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الانفصال اذا نظرنا الى الموت ، لا كما يفعل سارتر باعتباره أمرا غريبا عن الوعى وخارجا عنه ، وإنما باعتباره عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ، وأن ننظر ثانيا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الاتصال اذا نظرنا الى الموت بنفس الاعتبار .

فاذا كانت مقولة الانفصال والملاشاة هى المقولة الوحيدة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما لوجود الوعى ، ترتب على ذلك أن الوعى ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما حيث هو موجود ماثت ليشع نحو الوجود المستمر فى المستقبل . وبعبارة أخرى يستطيع الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى أن يظل دوما فى انفصال وملاشاة لحالته الراهنة حتى اذا كانت حالته هى حالة المحتضر . بهذا يستطيع الانسان أن يفر من الموت وأن ينظر اليه كشيء منفصل عنه ويضيف عليه ما يشاء عن معنى . وهو يستطيع من جهة أخرى أن يفصل

عن وجوده ليشعر في الانتحار فلا يبلغه إطلاقاً ، لأنه حين ينفصل عن وجوده
ينفصل ضمناً عن موته الذي هو من عناصر الوجود . إلى مثل هذه النتائج
المتناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهي إذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها
من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير
الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعي .

فاذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا إلى الموت من حيث هو
مقوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا للوعي على أنه وجود وعلى أنه في نفس
الوقت وجود صائر إلى الموت . وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا لم نقل وجود
وموت في نفس الوقت ، وذلك لأن الموت متضمن في الوجود لا من حيث هو
موجود بالفعل وإنما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود ، فهو لا
يمكن أن يكون موجوداً أو أن يقال عنه أنه موجود . إن الموت هو عدم
للوجود ، والعدم لا يكون إلا برفع الوجود لا بوضعه . واذن فالوعي هو
وجود متضمن لامكانية الموت ، والإنسان هو موجود متقوم بهذا الوجود
ومندمج فيه وفي نفس الوقت هو موجود صائر إلى الموت ومتقوم بهذه
الخاصية الجوهرية أعني خاصية الصيرورة نحو الموت .

خلاصة الأمر إذن هي أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره
عنصراً في الوجود ، بينما يصبح هذا التفسير ممكناً إذا قلنا بمقولة الاتصال
والاندماج . ولكن سارتر - كما رأينا - قد جعل من الموت شيئاً خارجاً عن
للوجود وعن الكائن الواعي . وهو قد اضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار
ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعي أي بمقتضى مقولة
الانفصال والملاشاة . فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو ؟
لقد جعل سارتر الموت شيئاً خارجاً عن الوعي حتى لا يحد به من حرية
الوعي . وهنا نتساءل من أين تأتي حرية الوعي في فلسفة سارتر ؟ إنها
تأتي من قدرة الوعي على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله .
ولكن الموت لا يرجع إلى هذه أو إلى أي واحدة منها . إنه - في فلسفة
سارتر - خارج عن الوعي . فالوعي إذن لا ينفصل عنه ولا يكون بالتالي حراً
لذاته . إن حرية الوعي قاصرة في فلسفة سارتر على صيورها من نفس قدرة
الوعي على الانفصال ، وليس لها من مصدر آخر غير هذا المصدر في هذه

الفلسفة • والانفصال ليس تركيبا عاما للوعي ، أعني أن الوعي لا ينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وإنما هو - كما يقول سارتر (١٥) - انفصال عن شيء بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا - الوجود هنا • ولكن الميت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعي وخارج عن مجال انفصال الوعي • فالنتيجة للحتمية لذلك هي أن الوعي - من حيث هو انفصال حر - ليس حرا إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه • لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعي آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجا عنها - جعل منه حدا لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الوعي • وهذا يعنى مباشرة أن الوعي لا يمكنه أن ينفصل عن الموت ما دام الموت بعيدا عن مجال ادراكه أو لمسه ، والوعي بالتالى لا يمكنه أن يكون حرا إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه •

ليس الانفصال إذن كافيا لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجي للوعي كما يضعه سارتر هو للتركيب الذى يبقى على الحرية الانسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع • ونحن قد رأينا أن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الانسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وأخيرا بموته • لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك ، وكان لابد أن يخفق ، إذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة ، وليس هناك ما يقطع بصحتها •



رابعاً نقد الحرية في فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد الى الموضوعات الأساسية في فلسفة سارتر والى المقولة الرئيسية التي تؤسس هذه الفلسفة . وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية في هذه الفلسفة وهي الحرية الانسانية . ونحن قد قررنا - في أول هذا الفصل - اصطناع منهج معين في النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظرتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التي ينتهي إليها . وبمقتضى هذا المنهج نظرننا - في المقال الثاني من هذا الفصل - الى مقدمات فلسفة سارتر ، وظهر لنا امتياز الأنطولوجيا التي أقامها سارتر ، بحيث رأيناها تؤسس نسقاً فلسفياً يكاد يكون خالياً من التناقضات الداخلية . ونظرنا - في المقال الثالث من هذا الفصل - الى المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر ، وظهر لنا كيف يمكن التمييز بفلسفة سارتر لارتكازها على مقولة واحدة دون أن يقوم وراء هذه المقولة أي تبرير عقلي . ونحن نريد - في هذا المقال الأخير - أن ننظر الى الفكرة الرئيسية التي ينتهي إليها سارتر وهي فكرة الحرية الانسانية، ونقّبين مميزات هذه الحرية وبخصائصها المختلفة لنرى من ثمة قيمة هذه الحرية .

وأول ما يظهر لنا - بضد هذه الحرية - هو أن سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجي للوعي ، بحيث لا يملك الانسان - بمقتضى هذا التركيب - الا أن يكون حراً ، وبحيث يظهر لنا بالتالي أن خاصية الحرية الأولى في فلسفة سارتر هي أنها حرية أنطولوجية . فما معنى الحرية - بالمعنى الأنطولوجي - في فلسفة سارتر ؟

أن الوجود الانساني هو فعل مستمر . وبموجب هذا الفعل يتحرر الوعي باستمرار من ذاته ومن للعالم ويشعر نحو المستقبل . فتحرر الانسان المستمر ليس شيئاً غير الوجود الانساني ذاته ، - انه التحقيق العيني أو الانجاز المحسوس الذي يعبر عن معنى الوجود الانساني . ومن هنا كانت الحرية الانسانية - في فلسفة سارتر - مرادفة للوجود الانساني ، - انها

ليست صفة يتصف بها الإنسان ويمكن بالتالي أن ترتفع عنه ، وإنما هي نفس الوجود الانساني من حيث هو فعل مستمر . وبما أن هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجي الخاص بالإنسان فالحرية الانسانية هي عين التركيب الأنطولوجي . أنها ليست إذن ذلك الاختيار المروى السابق على الفعل ، لأنها - من حيث هي التركيب الأنطولوجي للوعي - سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار . حقيقة أن سارتر يعتبر هذا السبق سبقا منطقيًا فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هي قائمة ومتصلة في حياة الإنسان كلها . ولكن الحرية من ناحية أخرى - وكما عرفنا - تقوم فيما وراء التروى الإرادي ، « فعندما أتروى يكون الأمر قد قضي » ، بحيث لا تنبع قيمة هذا التروى إلا من الاختيار الحر السابق منطقيًا على فعل التروى . والحرية بهذا الاعتبار - ومن حيث هي التركيب الأنطولوجي للوعي - سابقة على كل أفعال الإنسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته . فهي إذن سابقة على نفس الوجود العيني للإنسان ، أي على ممارسة الإنسان لفعل الوجود . كأنها إذن حرية منفصلة عن الإنسان ، وكأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجي يفصل عن الإنسان بالمعنى التجريبي ويختلف عنه .

لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية والحر في معنى الحرية حتى وصل به الالحاح إلى أن جعلها حرية منفصلة عن الإنسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالي زائفة خالية من كل قيمة . فإذا نظرنا إلى هذه الحرية من الناحية الأنطولوجية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألماني . أما إذا نظرنا إليها من ناحية ممارستها الفعلية فإنها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشري اندفاعا شبيها بالتلقائية . كأن سارتر إذن يقترب من مفهوم للحرية بالمعنى البرجسوني ويجعل منها تعبيرًا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . ويثّل هذا التصور للحرية يخلط بين التلقائية وبين الحرية ، - وليست التلقائية إلا نوعًا من الحتمية أو الجبرية . فكان سارتر ، وقد عاد لمفهوم برجسون عن الحرية - ينتهي

الى نقيض الحرية ويضع الجبرية أساسا سابقا عليها . ودن هنا كان الانسان في فلسفة سارتر مدنا بالحرية أو مجبرا عليها . وهذه الصيغة الأخيرة هي التي تعبر في شطرها الأول - أي في كـون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الأنطولوجي للوعي ، كأن هذا التركيب الذي يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر في الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذي يؤكد أن الانسان مجبر . واذن فالتركيب الأنطولوجي للوعي لا يعبر عن حرية الانسان وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة سارتر هي فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هي تريد أن تؤكد الحرية .

وهنا نتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف اليه سارتر وما ينتهي اليه . هل يرجع هذا التناقض الى نفس السياق الفلسفي الذي يصوغه سارتر ليعبر به عن فلسفته ؟ أعني هل يرجع الى خطأ في النسق الاستدلالي الذي يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشري ؟ أم هل يرجع الى نفس المقدمات التي يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالي ؟ أم هل يرجع الى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف اليها في فلسفته ؟

لقد عرفنا في المقال الأول من هذا الفصل أن الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر تؤسس نسقا فلسفيا استدلاليا ممتازا ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكرتية وبذكاء استدلالى حاد . ومن هنا قلما يشعر القارئ لفلسفة سارتر بموطن هذه الأخطاء . بل أن سارتر في الواقع يوطد مركزه - كفيلسوف - بسبب قدرته الفائقة على إقامة مذهبه في صيغة نسق استدلالى يعتمد اعتمادا تاما على البرهنة العقلية . واذن فليس النسق الاستدلالي أو ما يمكن أن يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التي يهدف اليها سارتر والجبرية التي ينتهي اليها .

وعرفنا في المقال الثاني من هذا الفصل أن المقدمات التي يختارها سارتر هي مقدمات عسفية وأن هذا الاختيار للعسفى ينصب بالذات على مقولة الملائشة والانفصال أى على نفس التركيب الأنطولوجي للوعي . ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هي التركيب الوحيد للوعي وأضفنا اليها مقولة

الاندماج والاتحاد . والواقع أن سارتر قد عبر (كما رأينا في الفصل الخامس - المقالة الثالثة) عن فكرة الاندماج هذه ولكن في صيغة أخرى ، فجعل موضوع الاندماج هو نفسه مجال الحرية . لقد ذهب سارتر الى أن الحرية لا تتجلى الا في مواقف ، فانوقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها . وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعي فالوعي مرتبط بضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه ، أي بالموقف الذي يكون الوعي حرا إزاءه . لقد عرفنا أن مقولة الانفصال تقتضي التحرر المستمر ، ولكننا عرفنا ، من جهة أخرى ، أن مجال الحرية - كما أراد سارتر أن يكشف عنه وكما عرضنا له في الفصل الرابع - يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذي يوجد فيه . وهنا نجد أنفسنا إزاء الإجابة عن تساؤلنا الثالث وهو الخاص بمفهوم الحرية في فلسفة سارتر .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبير أو تبرير عقلي وعلى كل حافز نفسي ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر تعبيرا عن تلقائية الكائن البشري تلقائية آلية لاعقلية ، فان نفس التبريرات للعقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالي من أي معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذي يضيف عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار إذن لا يختلف عن مجرد التلقائية اللاعقلية . وهذه التلقائية لا تتميز في فلسفة سارتر عن الفعل الآلي البحث ، لأنها تصبح - في هذه الفلسفة - مجرد حركة لا مجال فيها للتروي أو التعقل ، ولا تقترب بالتالي عن حركة الجماد أو الآلة . ونحن قد شبهنا هذه الحركة التلقائية في فلسفة سارتر بفكرة الصيرورة في فلسفة برجسون ، أي بفكرة العفوية التلقائية البحتة التي تعبر عن الحرية في فلسفة برجسون . ولذا ينبغي علينا أن نميز مباشرة بين معنى التلقائية في حدود فلسفة سارتر ومعنى التلقائية في حدود فلسفة برجسون : فان برجسون يعود بالتلقائية الى فكرة الخلق (٣) والابداع ، ومن هنا كان تشبيهه للفعل الحر بالعمل الفني الذي هو خلق وابداع . فكان برجسون يرتفع بمعنى التلقائية الى فكرة أسمى هي فكرة

Henri Bergson : Essai sur les Données Immediates de (٣)
la Conscience, p. 129-130 et L'Evolution Créatrice, p. 7-8

الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل هذه التلقائية تعبيرا عن الوجود الانساني من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعي .

لقد أراد ان سارتر ان يؤكد الحرية الانسانية ، واتخذ من مقولة الملاشاة أساسا أولا لهذه المحاولة ، فانتهى الى تأكيد التلقائية البحتة والعفوية للخالصة ، - وهذه العفوية هي في الواقع ما يؤسس مفهوم سارتر عن الحرية الانسانية .

رأينا ان سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجي للوعي بحيث لا يملك الانسان - بمقتضى هذا التركيب - الا أن يكون حرا . ومن هنا كانت الخاصية الثانية للحرية الانسانية عند سارتر هي أنها واقع عارض *une facticité* ، بمعنى ان الانسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حرا . ومن هذه الناحية امكثنا ان نقول ان الحرية للسارترية هي حرية اضطرارية ، فالوعي مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار - انه اختيار سلبي .

وهنا نتساءل هل يشعر الانسان بذلك ؟ أعني هل يشعر بأنه حر في اختياره ويشعر في نفس الوقت بأنه مقسّر على هذه الحرية ؟ يقول سارتر ان الانسان قد يشعر بهذه الحرية فيصيبه الجزع والفتق ، وهذا هو السبب في ان الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فقلّتمس بشيء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار : منهم من يلجأ الى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه من حيث ان السلوك الاجتماعي يضيف على الحياة انصجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق . ومنهم من يلجأ الى العلم من حيث ان العلم ينظر في الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق . ومنهم من يلجأ الى السحر من حيث ان السحر اعتقاد في وجود الأشياء والماهيات الثابتة التي نستطيع ان نبقيها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يلجأ الى الجنون من حيث ان الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد في وجوده وأننا نعيش فيه بغير قلق . وهم جميعا اما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القسرون أو الجنباء كما رأينا (في الفصل الثاني - المقالة الثانية) ، واما أن يخرجوا على الأوضاع

المألوفة والقوانين العلمية الموضوعية والنظم الأخلاقية المتعارف عليها
فيعانوا بالتالي ذلك الجزع والقلق . وفي كلتا الحالتين يشعر الانسان
بأنه مقسور على هذه الحرية (٤) .

وهنا يبرز لنا مجموعة تساؤلات يلوح أنها تكشف عن تناقضات
داخلية بصدد معنى الحرية في نطاق فلسفة سارتر ولا نجد عنده أى اجابات
ترفع هذه التناقضات .

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور
لقد قلنا ان الانسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية . وسارتر لا يعطى
لهذا الشعور الأهمية اللازمة ، والتي كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا
الشعور وبين التركيب الأنطولوجى للوعى . ان هذا التركيب يقضى بان يكون
الانسان حرية مستمرة . ولكن الشعور بالقسر كان يقضى من جهة أخرى
أن يلاشى من قيمة هذه الحرية . وبعبارة أخرى كيف يشعر الانسان بأنه
حر ويشعر في نفس الوقت شعورا مناقضا بأنه مقسور على هذه الحرية ،
ان الصيغة التي يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين
يقول : « اننا مدانون بالحرية » .

أما اذا لم يشعر الانسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القفرين
les salauds فيضاق مع قرائد المجتمع الرتيبة ويفر - عن طريق سوء
النية - من حريته ومن شعوره بالحرية - عندئذ يبرز التساؤل الثانى حيث
تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة . حقيقة
ان سارتر يجعل الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حراً في أن يفر
من حريته ، ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التي نستطيع ان نفر منها ؟ ان
في قولنا عن الانسان انه يفر بحريته من حريته تناقضاً يشبه تماماً للتناقض
السابق الذي رأيناه في قولنا عن الانسان انه مقسور على حريته .

وهنا تنتقل مباشرة الى التناقض الثالث فتتساءل مرة أخرى كيف يكون

(٤) ليس هن شك في ان هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة
عند الفئة الثانية - فئة الذين يضطلمون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع
ازاء هذه الحرية .

الانسان مقسورا على الحرية ويمكنه في الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية؟ حقيقة أن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجوديتين عند سارتر ، ولكنهما رغم ذلك - وكذا تكشف عنهما فلسفة سارتر - لا يلتزمان معا في فلسفة واحدة ، لأن كون الانسان مقسورا على الحرية يعنى أنه لا يمكن أن يفر من هذه الحرية التي هو مقسور عليها .

فاذا عدنا للصيغة الأولى - أي كون الانسان مقسورا على الحرية - باعتبار هذه الصيغة هي التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجي للوعي ، بزغ تساؤلنا الرابع وبدا لنا أن ثمة تناقضا بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية وفي فلسفة سارتر بوجه خاص ، وهي القضية التي السح عليها سارتر في « الوجودية فلسفة انسانية » ، وأكد فيها أن الوجود الانساني سابق على الماهية الانسانية . فبمقتضى هذه الصيغة ليست هناك أي طبيعة انسانية تسبق الوجود من حيث هو فعل مستمر . وسارتر يجعل الحرية الانسانية مترتبة مباشرة على كون الانسان خاليا من أي طبيعة أو ماهية انسانية ولكنه في نفس الوقت يجعل ماهية الانسان قائمة في هذا الخلو من الطبيعة الانسانية . اعنى ان سارتر يجعل الانسان خاليا من أي ماهية انسانية ويعود في نفس الوقت يجعل له ماهية معينة هي الحرية أي هي نفس التركيب الأنطولوجي للوعي أي الانفصال المستمر الذي يتيح مجال للحرية . سارتر إذن ينفي من جهة الماهية الانسانية وهو يؤكد من نفس الجهة ماهية انسانية معينة هي الانفصال المستمر والحرية المستمرة . وبعبارة آخر يجعل سارتر الانسان خاليا من أي ماهية انسانية ويشق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماما اذ يجعل ماهية الانسان هي كونه مقسورا على الحرية . وهنا نتساءل كيف يشق سارتر من قضيته الرئيسية ما يناقض هذه القضية ؟ لن قول سارتر بأن الوجود الانساني يسبق المادية يعنى أنه يقرر خلو الانسان من الماهية السابقة على الوجود . أما قوله بأن الانسان من حيث تركيبه الأنطولوجي مقسور على الانفصال وبالتالي على الحرية فيعنى أنه يقرر أن ماهية الانسان هي الحرية . كأن سارتر يقول ان الانسان خال من الماهية الانسانية وأن الانسان في الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة هي الحرية - وفي هذين القولين تناقض صريح .

عرفنا ان الخاصية الأولى للحرية الانسانية هي انها حرية انطولوجية،
وعرفنا بالتالى ان الخاصية الثانية لهذه الحرية هي اننا واقع عارض .
والخاصية الثالثة مترتبة ايضا على نفس التركيب الانطولوجى للوعى .
فبموجب هذا التركيب لا يكون الانسان احيانا حرا و احيانا غير حر ، وهو
لا يكون فى بعض أفعاله مطلقا للحرية وفى أفعال أخرى قليل القدر عن الحرية
وفى أفعال ثالثة معدوم الحرية ، وإنما هو حر دائما وفى جميع أفعاله وازاء
جميع أموره وفى جميع المواقف . فالخاصية الثالثة ان الحرية عند سارتر
هي انها حرية مطلقة . وقد يبدو لأول وهلة ان هذا الاطلاق والشمول فى
مفهوم الحرية الانسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من
أهم الأفكار فى فلسفة سارتر وهي فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية
الآخر . فإذا كان للوعى حرا بمقتضى تركيبه الانطولوجى ازاء جميع المواقف
تضمن ذلك أيضا حرية الوعى ازاء الآخر . ولكن الآخر - كما رأينا - هو
وعى مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الانطولوجى على الحرية المطلقة
بنفس المفهوم السابق . ومن هنا كانت العلاقة - التى رأيناها فى الفصل
الثالث - بين حرية الأنا وحرية الآخر . وقد عرفنا فى ضوء هذه العلاقة أن
الأنا قد يفقد حريته ازاء الآخر أو بالعكس قد يستحوذ على حرية الآخر .
واذن فيبدو ان حرية الوعى ليست مطلقة ازاء جميع المواقف ، فان ثمة موقفا
هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية . كأن لذن هناك تعارضا بين خاصية
الاطلاق والشمول فى حرية للوعى وبين تحدد هذه الحرية فى ضوء حرية
الآخر . وهنا نعود الى نفس التركيب الانطولوجى للوعى فنجد ان الوعى
حر بموجب هذا التركيب فى أن يقبل تحده بواسطة حرية الآخر وأن
يختار هذا التحدد ، كما أنه حر فى أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته .
كذلك الآخر حر فى أن يتحدد حريته بواسطة حرية الأنا ، كما أنه حر فى
أن يظل محتفظا بحريته . واذن فحرية الوعى هي حرية سابقة على فكرة
الارتباط بحرية الآخر . انها حرية انطولوجية مترتبة على التركيب
الانطولوجى للوعى الذى يقضى بأن يكون التعريف الأول للانسان هو أنه
موجود منفصل عن ذاته وعن الماضى باستمرار . ولذلك يقول سارتر .
« ان الحرية من حيث هي تعريف الانسان ليست متعلقة بحرية الآخر ، (٥) »

ومن هنا كانت خاصية الشمول والاطلاق في حرية الوعي مسابقة من الناحية الأنطولوجية على فكرة الارتباط بين حرية الأنا وحرية الآخر ، وهذا هو ما يرفع التناقض الذي لاح لنا أول الأمر انه قائم بين الفكرتين : فكرة الاطلاق في معنى الحرية وفكرة الارتباط بحرية الآخر .

فاذا عدنا الى معنى الاطلاق في الحرية الانسانية وفظنا الى الانسان باعتباره حرا بهذا المعنى الشامل ، وبحيث لا يمكن أن نقول عن أي فعل انساني انه خارج عن الحرية ، ترتب على ذلك أن الانسان حر كذلك في الأفعال التي يحاول بمقتضاها أن يفر من الحرية ، لان هذه الأفعال هي - بعد كل شيء - صادرة عن الوعي ، والوعي حر باطلاق . أن هذه الأفعال التي يقوم بها الانسان - كما أوضحنا في الفصل الثاني : المقال الثاني - ليهرب بها من الحرية ، تصبح بموجب خاصية الاطلاق والشمول أفعالا حرة . كأن الانسان اذن حر في هروبه من الحرية . وهذه الصيغة التي تعبر عن إحدى مجالات الحرية تكشف بوضوح عن التناقض القائم في مفهوم الحرية . اذ كيف يكون الانسان حرا بالاطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هذا الهروب بحرية أيضا ؟ ان مثل هذا التناقض هو في الواقع نفس التناقض الذي سبق أن رأيناه في قول سارتر : « لننا مدافعون بالحرية » ، فقولنا : « ان الانسان يهرب بحرية من الحرية » هو الصيغة المعكوسة لقولنا : « ان الانسان مقسور على الحرية » ، وذلك لأن كلا الصيغتين يحمل نفس التناقض بين مفهوم الحرية في الحدين الموجودين في العبارة الواحدة .

وبالرغم من هذا التناقض فان الخاصية الثالثة للحرية الانسانية - أي خاصية الاطلاق والشمول - تظل مفهومة ومقبولة في نطاق النسق الفلسفي الذي يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة الملائشة والانفصال وكما يعرضه في « الوجود والعدم » . أما اذا انتقلنا الى مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » فانا نكتشف تفاقضا صريحا بين الحرية بمعناها المطلق وباعتبارها واقعا عارضا وبين الحرية كشيء نريده ويستلزم شروطا معينة لكي يمكننا أن نريده . فبعد ان قرر سارتر أن الانسان دائما حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ، وأن الانسان ليس حاصلا على أي طبيعة أو ماهية تخضع مسلوكة وأفعاله ، وأنه بالعالي مدلول بالحرية ، عاد وقرر في « الوجودية

فلسفة إنسانية ، أن « الحرية ليس لها غاية خلال كل ظرف عيني سوى أن تريد ذاتها » (٦) ، وأن الإنسان الذي يعرف أنه هو الذي يخلق القيم لا يستطيع إلا « أن يريد شيئاً واحداً هو للحرية من حيث هي أساس لتلك القيم » (٧) . وينبغي أن نلاحظ أن عبارة « يريد الحرية » لم تأت في هذا النص عفواً وبموجب السياق اللغوي . والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعل « يريد » *vouloire* في صفحتي ٨٢ ، ٨٣ من « الوجودية فلسفة إنسانية » ست مرات ، وكذلك يستخدم في نفس الموضع فعلاً آخر يعني أيضاً الإرادة أو الابتغاء هو فعل « يسعى » *rechercher* .

وهنا نتساءل : هل الحرية - في فلسفة سارتر - شيء يراد ويسعى إليه الإنسان أم هي واقع عارض ؟ وكيف يكون الإنسان دائماً حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ويسعى في نفس الوقت لتحقيق الحرية ؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الإنسانية حرية عامة مطلقة تشمل أفعال الإنسان جميعها وفي نفس الوقت تكون موضوعاً للإرادة الإنسانية يسعى إليها الإنسان ويبتغى تحقيقها ؟ أحد أهرين : أما أن نعتبر إرادة الحرية - بمعناها الضيق (٨) - مجرد تعبير آني عن الحرية ذاتها - وفي هذه الحالة لا يتنافى إطلاق الحرية مع إطلاق إرادتها ، ولكنها لن تكون لها في ذاتها أي قيمة وتعود إلى مجرد التروى الإرادي . وأما أن نعتبر إرادة الحرية - كما اعتبرها سارتر في مقال « الوجودية فلسفة إنسانية » - إرادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلها ، وفي هذه الحالة يقوم التناقض صراحةً وضماً بين الحرية من حيث هي تعريف الإنسان وبين الحرية باعتبارها شيئاً يريده الإنسان ويسعى إليه . وربما كان هذا التناقض لا يرتفع إلا إذا غرضنا النظر إطلاقاً عن مقال « الوجودية فلسفة إنسانية » ، لا سيما وأن هذا المقال يثير إشكالات أعمق ، ويكشف عن تناقضات أكثر صراحةً وحدة - على نحو ما سنرى - بصدد العلاقة التي يقيسها سارتر بين حرية الوعي وحرية الآخر .

هذه العلاقة التي كشفت عنها تجربة « الخجل » - كما عرفنا في الفصل الثالث - والتي ينتهي سارتر خلال تحليله لها في « الوجودية والعدم » إلى

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 82

Ibid., p. 82

(٦)

(٧)

(٨) راجع : الفصل الرابع - المقالة الأولى .

انها علاقة صراع بين حرية الأنا وحرية الآخر هي الخاصية الرابعة للحرية الانسانية في فلسفة سارتر .

ونحن قد عرفنا - حين نظرنا في الخاصية الثالثة - أن الوعي حر حرية مطلقة وأن هذه الحرية هي سابقة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخر ، مما يترتب عليه أن تظل العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع ونزاع . وهذا هو ما ينتهي اليه سارتر في تحليله لهذه العلاقة في « الوجود والعدم » : فهو ينتهي أولا إلى أن الضمائر الواعية تكون كلاً *une totalité* . وثانياً إلى أن هذا الكل هو كل غير مجموع

المفردات *détotalisée* بحيث يقوم بين هذه الضمائر صراع يجعل وجود الآخر بمثابة الجحيم بالنسبة للأنا . هذه النتائج ، التي تظل مفهومه في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر في « الوجود والعدم » ، يحارل سارتر أن ينتهي إلى تقيضها في مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » ، وأن يقيم اتصالاً داخلياً بين الضمائر الواعية . ولكن هذه المحاولة تتضمن - رغم براعة العرض ولباقة الاقتناع - تناقضاً خفياً في غير موضع . ولسنا في حاجة إلى اعتراف سارتر نفسه بذلك (٩) ، فإن موقف سارتر في هذا المقال ، لا سيما بصدد فكرة الذاتية *subjectivité* وفكرة الحرية *liberté* هو من جهة متناقض مع موقفه في « الوجود والعدم » ، وهو من جهة أخرى لا يسير مع تطور تفكير سارتر - على نحو ما أشرنا إليه (١٠) - بطريقة منطقية ، وإنما يظهر فيه تحول سارتر ، بطريقة فجأة ودون تحليل منطقي ، تحولاً فجائياً (١١) ينتقل به من الحرية والاختيار المطلقين إلى نوع

(٩) ورد في كتاب « المشكلة الخلقية والفكر عند سارتر لفرنسيس جونسون » ، ص ٤٦ Francis Jeanson : Le Problème Moral et la pensée de Sartre (éd. Sociales, 1947) أن سارتر اعتبر هذا المقال بمثابة غلطة *une erreur* كما ورد في كتاب « سارتر » ، مؤلفه البيريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية .

(١٠) راجع الفصل الأول من (سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٤٧) .
(١١) ينبغي أن نلاحظ أن ثمة عاملين يلوح أنهما تعاونا على دفع سارتر إلى هذا التحول الفجائي : العامل الأول : هو أن هذا المقال الذي يظهر فيه تحول سارتر نحو فكرة الالتزام هو عبارة عن محاضرة

من الجسبرية (١٢) تكون فيها بمقتضى الالتزام « مرغما على ارادة الحرية
للآخرين ولى في وقت واحد ، (١٣) »

ألقاها سارتر بنادى الآن Club Maitenant ، وقصد بها الدفاع عن الوجودية
ضد خصومها وبصفة أخص الماركسيين والكاثوليك . ومن هنا أراد سارتر
أن يلج على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامها بأنها فلسفة تبعد
الإنسان عن التضامن البشرى وتعزله عن العالم فتحصره في وجوده
الفردى (نفس المقال ص ١٠) . ولا شك إن هذه الغاية من جهة سارتر
كانت سببا أدى به إلى الوقوع في الخطأ في غير موضع من هذه المحاضرة .

العامل الثانى : هو الظروف السياسية التى كانت تعانيها فرنسا أثناء
معركة التحرير ضد الجيش النازى . فنحن لا نجد فكرة الالتزام في نتاج
سارتر الا ابتداء من عام ١٩٤٣ - (هذا مع ملاحظة انه لم ينشر شيئا بين
عامى ١٩٤٠ - ١٩٤٣) . ففي سنة ١٩٤٣ صدرت لسارتر مسرحية
« الخبايا » ، كما صدر له في نفس السنة كتابه الفلسفى « الوجود والعدم » .
وفي سنة ١٩٤٥ صدر له الجزء الأول والجزء الثانى من « طرق الحرية » ،
وهما : « سن الرشيد » و « وقف التنفيذ » . وفي هذه المؤلفات جميعها بدأت
تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية في مؤلفاته
السابقة حرية فردية فارغة معلقة . أما محاضرة « الوجودية فلسفة
إنسانية » فقد ألقاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ .
ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ - ١٩٤٤ (كما أوضحنا في
الفصل الأول - المقال الرابع) كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام
في تفكير سارتر ، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا إبان هذه
الفترة . فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب في ٣ سبتمبر
سنة ١٩٣٩ وسقوط باريس في ١٤ يونيه سنة ١٩٤٠ ، وتضمنت
اشتغال سارتر بالتدريس داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه في الأسر
وقضاء فترة طويلة في معسكرات الاعتقال الألمانية ، ثم إطلاق سراحه بسبب
سوء صحته ، ثم اشتراكه في معركة المقاومة والتحرير . كل هذه الظروف
كان لها لا شك أثر فعال في تحول سارتر عن فكرة الحرية الفارغة
والانحزال الفردى نحو فكرة الحرية المتزمة والانخراط في التزام أخلاقى
سياسى مع الآخرين .

(١٢) فكرة الالتزام P'engagement هنا تتضمن نوعا من
الإلزام obligation ، فهي تعنى أكثر من مجرد الارتباط كما
رأيناه في الفصل الرابع - المقالة الثانية . (راجع كذلك الفصل الأول
- المقالة الخامسة - الهامش ٧) .

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية *la subjectivité* في هذا المقال ، لا الوعي الفردي ، بل الذاتية الانسانية بصفة عامة ، أي الذاتية بمعناها « العميق » الذي يتضمن الاتصال الداخلي بين الذات *inter-subjectivité* (١٤) ، بحيث أن ما يختاره الأنا لنفسه غايته يختاره بالمثل للجميع ، لأن الأنا يختار ما هو خير ، وما هو خير للواحد خير للجميع (١٥) . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هي عودة إلى فكرة الأمر المطلق *imperatif catégorique* عند كंट - وتحتمل بالتالي نفس النقد الذي يوجه بصددنا إلى كंट من كونها صورية بحتة يصعب أن تقوم عليها أي أخلاق واقعية - إلا أنها تتعرض أيضا ، في نفس مقال سارتر ، إلى ما ينقضها . ففي مثال الشاب (١٦) الحائز بين البقاء مع والدته التي كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبتها في ابنها المقتول ، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة في انجلترا للانتقام لأخيه - في هذا المثال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكا ، غافلا عن المعنى العميق للذاتية الذي يقضي بأن يكون سلوك الابن في هذه الحالة مرتبطا بذات أخرى هي والدته . فسارتر إذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر إلى في ذاتيته الفردية وليس في الذاتية للعامة التي تشمل الأم مع الابن . وإن سارتر يعطي مفهوما للذاتية هو الذاتية التي تتضمن اتصالا داخليا بين الذات ويذيق هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أي شخص آخر .

الوجه الثاني هو أن سارتر يقرر في هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين ، أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين في آن واحد . فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج في هذه الغاية حرية الآخرين (١٧) . وهذا هو ما يجعل الأنا

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 67

(١٤)

Ibid., p. 25 et 26

(١٥)

Ibid., p. 39-47

(١٦)

Ibid., p. 83

(١٧)

يشعر بالقلق أثناء اختياره لأنه يشعر بمسئوليته إزاء الآخرين وبما يتضمنه اختياره من تشريع كلى للآخرين . والمثال الذى يختاره سارتر فى هذا المقال ، وهو مثال القائد العسكرى الذى يتحمل مسئولية هجوم ما (١٨) ، يبرز هذا المعنى ببراعة وبلاغة . ولكن هذا المعنى يتعرض لـ لا يناقضه فى مؤلفات سارتر نفسه : ففى مسرحية « للذباب Les Mouches نرى أورست Oreste ، رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعى هو عودته الى أهله ورغبته لأن يكون واحدا منهم - رغم ذلك نجده مهتما ، لا بهذا الوضع الاجتماعى وما يتضمنه سلوكه بالنسبة للآخرين ، بل بحريته الخاصة ودولة أفعاله إزاء هذه الحرية . فأورست كان يسعى لانتصاره هو فى عمله الخاص به .

كذلك فى مسرحية « جلسة سرية Huis Clos ، نرى جارسين Garcin رغم علاقته بزوجته وبخليطته ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعى الأوسع الخاص بكونه مقضيا عليه بالموت - رغم ذلك نراه لا يهتم إلا بحريته الخاصة ، فكل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جانا أم لا .

وهذا التناقض بين حرية الأنا فى ارتباطها بالآخرين كما يعرضها سارتر فى مقاله وبين حرية الأنا فى صفتها المطلقة يظهر كذلك فى رواية « سن للرشد » ، فنرى ماتيو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينة هى النموذج الطبقي الاصطلاحي الذى يرفضه وخليطته ايفتش Ivich - رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حول حريته الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أى ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين ، ولذلك كانت غايته هى أن يكون حرا فى سلوكه وأن يكون سلوكه من أجل الحرية فقط (١٩) .

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 32

(١٨)

(١٩) هذا المعنى يتضح فى عبارات عديدة ترد خلال رواية سن للرشد

L'Age de Raison فمثلا فى ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لا أزال حرا ؟

وفى ص ١٢١ يقول بوريس Boris : « حرا كما أنت

الآن كان ينبغى أن تبيع أثاثك وأن تعيش فى فندق . وفى ص ١٢٥ يقول

برونيه Brunet الاشتراكي محاولا ادخال ماتيو فى الحزب : =

الوجه الثالث هو أن سارتر في « الوجود والعدم » يضع أولا الموجود - لأجل - ذاته أي الوعي أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر في تسلسل منطقي على نحو ما رأينا في الفصل الثالث (المقالة الثانية) . أما في مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية » فهو ينتقل من حرية الأنا لا إلى صراعها مع حرية الآخر وإنما إلى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها . وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقي لا على أساس التفسير الفلسفي . يقول سارتر : « إن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن يختار حريتي وحرية الآخرين في آن واحد . أنه يجعلني لا أستطيع اعتبار حريتي غاية دون أن أدمج في ذلك الفاية حرية الآخرين (٢٠) . فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعي أصبحت تتضمن ارادة الحرية للآخرين . وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال إلى الجبرية أو إلى نوع من الالتزام للخلق كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ .

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر في مقال « الوجودية فلسفة إنسانية » هي علاقة اتصال داخلي بين الخوات *inter-subjectivité* وهذا يعني ، بعد كل شيء ، انصلا أو نوعا من التبادل الاتحادي الداخلي بين الأنا والآخر . وبعبارة ذلك في « الوجود والعدم » نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع .

واذن فتحاولة سارتر لأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية هي محاولة مخففة ، بحيث نرانا نرتد مرة أخرى إلى ما انتهينا إليه

= « ... ولكن ماذا تفيد الحرية إذا لم يكن ذلك من أجل الاتخراط ؟ » ، ويقول له في نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شيء لتكون حرا . تقدم خطوة أخرى وتخلي عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شيء » ، ويقول له أيضا في ص ١٢٦ : « هل تتخيل أنك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين قوسين ؟ » ولكن ماتيو يرفض الاتخراط فيقول له برونييه : « ... ستصبح عبدا لحريتك » ، ونفس هذا المعنى يتكرر في صيغ مختلفة في نفس الرواية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هي علاقة نزاع وصراع .
ومن هنا يمكن أن نحدد الخاصية الرابعة للحرية الانسانية في فلسفة
سارتر على أنها حرية تتضمن صراعا دائما بين الأنا والآخر ، أو بعبارة
أدق ، بين حرية الأنا وحرية الآخر .

أما الخاصية الخامسة للحرية الانسانية في فلسفة سارتر فهي قيام
هذه الحرية على اساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية اذا نظرنا الى
الأفعال الانسانية من حيث هي التعبير العينى لحرية الوعى أى لحرية المن -
أجل - ذاته . ونحن قد عرفنا ان أى فعل يسقط - بمجرد انجازه - في
الماضى ويصبح بالتالى شيئا - فى - ذاته ، وللشيء - فى - ذاته هو كائن
جامد مطابق لذاته ليس فيه أى انفصال أو ملاشاة ، فهو كائن خال
من أى حرية ، بعكس الوجود - لأجل - ذاته الذى هو حر بمقتضى مقولة
الانفصال والملاشاة . وإذن فالأفعال الانسانية التى هي التعبير العينى
لحرية الوجود - لأجل - ذاته تصبح بمجرد تمامها شيئا - فى - ذاته
جامدا وخاليا من الحرية . وهذا يعنى ان الفعل الحر يتجمد عند اتمامه
ويصبح غير حر . كأن الحرية ان تقبل نفسها او تنكر نفسها بنفسها . وكأن
الوجود - لأجل - ذاته يتحول الى وجود - فى - ذاته غير حر ، بحيث يمكن
ان نقول ان خاصية الوعى هي التجمد المستمر والاتجاه الدائم نحو
اللاحزية .

ونحن رأينا من جهة اخرى ان الوجود - لأجل - ذاته هو ، من
حيث تركيبه الأنطولوجى ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وان هذا يعنى
بالتالى انه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ،
يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه - بحيث يمكن ان نقول ان خاصية
الوعى الحر هي الفرار المستمر والحرية الدائمة .

وإذن فالوعى يحمل خاصيتين متعارضتين : فهو جهة فرار مستمر
وحرية مستمرة ، وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة .
هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة في الحرية
الانسانية عند سارتر .

وهذا ينبغي أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالة l'ambiguïté لنعبر عن هذا التحرر المستمر والتجمد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا يتضمن في الواقع أى تناقض . وذلك لأن التناقض لا يكون الا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد . أما هذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضي والمستقبل . فالأفعال التى تنتم الى التى تنقضى وتصبح بالالى افعالا ماضية هى التى تتجمد وتحول الى شىء - فى - ذاته . وهذه الأفعال المتجمدة هى التى ينفصل عنها الوعي فيصبح بموجب هذا الانفصال حرا ازاء المستقبل . فالوعي انن يتجمد باعتبار افعاله الماضية ويتحرر باعتبار افعاله المستقبلية . وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة فى مفهوم الحرية الانسانية فى فلسفة سارتر .

وفى ضوء هذه الخاصية الخامسة - أعنى قيام الحرية على أساس ازدواج الدلالة - يمكننا أن ننظر فى قيمة الحرية فى فلسفة سارتر من حيث هى وسيلة وغاية فى الوقت عينه ، وهذا هو ما يؤسس الخاصية السادسة لمفهوم الحرية عند سارتر .

فنحن قد رأينا أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجى للوعي ، وأن الوعي محكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة اصلا على أى معنى والوعي هو الذى يضيف عليها ما يختار من معان . وهذا يعنى مباشرة أن الوعي ملزم على الاختيار ومقضى عليه بالحرية . ولكننا رأينا ايضا أن الغالبية العظمى من الناس تفر او تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووسائل متباينة هى كلها وسائل لخداع النفس ولسوء النية . وهنا نقساعل ما الذى يؤكد لنا أننا لا نفر من الحرية او لا نحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكد لنا - حين نقوم بأفعال معينة - أننا لسنا منساقين فى هذه الأفعال بما تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحرارا فى اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار فى الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية ؟ الاجابة على مثل هذا السؤال تقضى بأحد أمرين : إما أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وبخالية من أى التزام ، وإما أن نضع لحرينا غاية معينة تحفظها من حيث هى حرية وتعطيها مضمونا معيننا فترفع عنها فراغها ومجائيتها .

فإذا آثرنا الحل الأول ، أى أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام شعرنا ضرورة بذلك اللال والضجر وذلك الدوار والغثيان الذى تحدث عنه سارتر فى قصصه ومسرحياته • فنحن قد رأينا (٢١) روكنتان فى « الغثيان » يعانى هذا الدوار العنيف على اثر تجلله من الأوضاع الاجتماعية واحساسه من ثمة باللال والوحدة ، وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : « لئن وحيد ، فان معظم الناس قد عادوا إلى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون إلى الاذاعة • ولقد خلف لهم يوم الأحد الذى انتهى احساسا كطعم الرماد واخذ فكرهم يتجه إلى يوم الاثنين • ولكن ليس لى اثنين ولا أحد : وانما هناك أيام تتدافع بغير نظام ••• » (٢٢) ولم تكن حياة روكنتان فحسب هي الشيء الملل وانما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيان : « ان كل شيء مجانى •• واذا اتفق للمرء ان اتضح له ذلك فانه يستشعر دوارا فى القلب •• وهذا هو الغثيان (٢٣) • كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية « سن البرشد » نفس الاحساس حين أثر الابقاء على حريته فارغة من أى التزام : « ان كل ما أريده هو ••• الابقاء على حريتى » (٢٤) • فبسبب الابقاء على هذه الحرية شعر ماتيو بأنه انسان ضائع واحس بأن ليس هناك أى جدوى من أى شيء (٢٥) • وواضح ان سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذائها ، وانما هو بالعكس يحاول دائما وبالحاح أن يكشف عن احساسها الشديد بالضيق والضجر لزاء ما تعانیه من مجانية ومن فراغ وازاء وعيها بما فى حريتها من فراغ وفردية • فسارتر انن يحاول أن يبرز ما لدى هذه الشخصيات من احساس مرضية ليبرز ضمنا المعنى الحقيقى للحرية ، - فما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

(٢١) الفصل الأول - المقالة الخامسة •

La Nausée, p. 74.

(٢٢)

Ibid., p. 166.

(٢٣)

L'Age de Raison, p. 114.

(٢٤)

Ibid., p. 131 et 132

(٢٥)

(م ٢١ - فلسفة جان بول سارتر)

ان الابقاء على الحرية فارغة يسلمنا على نحو ما رأينا الى الضجيج
والقلق والى نوع من الدوار والغثيان . فلابد من ملء هذه الحرية بالعمل
ولابد لذن من الانخراط والالتزام . ولن تكون غاية الانسان اذن هي
أن يكون حرا فحسب وإنما أن يكون حرا ليعمل أو حرا في العمل .
لقد رأينا أورست في مسرحية « اللذباب » حرا لممارسة جميع الالتزامات
ومعركا في الوقت عينه أنه ينبغي عليه ألا يلتزم أبدا ، (٢٦) . ولكن
أورست لم يستطع أن يظل حرا بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط في العمل .
لقد شعر بالوحدة واللأل وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صاح بقوله :
« لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ... لو كان من عمل يمنحني حق
أن أكون مواطنا بينهم » (٢٧) .

خلاصة الأمر لذن هي أن الحرية لم تعد غاية في ذاتها ، وإنما الغاية
هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا . وبهذا نكون قد
عدنا الى الحل الثاني الذي يقضي بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها
من حيث هي حرية وتعطيها مضمونا معيناً لترفع عنها فراغها ومجانييتها
وبهذا يكون الانسان « ملتزما بكليته وحرا بكليته » (٢٨) . ومن هنا
نقتساع ما طبيعة هذا المضمون ؟ ما نوع العمل الذي نملا به حريتنا ؟ وما
نوع الالتزام الذي ننخرط فيه ؟ أيا ما كانت اجابتنا على هذا السؤال
فهى تتضمن حتما الاقرار بغاية ما نهدف اليها من وراء أفعالنا وتنقوم بها
بإتالي أفعالنا - عندئذ لا تعود حريتنا حرية بالمعنى الحقيقي ، وإنما تصبح
مجرد وسيلة لغاية أبعد هي ما نرمى اليه من أفعالنا . واذن فلأجل الابقاء
على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغي ألا نضع
لأفعالنا أى غاية وأن تظل أفعالنا خالية من أى مضمون . فأفعالنا هي
نفسها الغاية ولا تنقوم بأى غاية وراعا .

لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها ، ولكنها ظلت
غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحوّلت من الحرية من

(٢٦) الفصل الأول - المقالة الخامسة .

Les Mouches. Acte 1, Scène 11, p. 26

(٢٧)

Sartre ; Situations 11, Presentation de Temps Moderns

(٢٨)

p. 28

حيث هي مجرد حرية الى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك
فحسب . ونحن رأينا عوامل هذا التحول في فلسفة سارتر (الفصل الأول) ،
فقد كانت الحرية في كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية
الفردية الفارغة التي قضى على الانسان أن يحملها عبئا ثقيلا مرعبا لا مفر
له منه - انه الوجود الذي ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها
معانيها وقيمها . فحرية هي المصدر الوحيد للتقويم ، وهي في نفس الوقت
الغاية الوحيدة للانسان ، لا من حيث هي هدف ينبغي تحصيله ، فان الحرية
هي أمر واقع لا مفر منه ، وإنما من حيث هي غاية ينبغي ادراكها ووعيتها
وعيا تاما . ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى أو الدلالة في فلسفة
سارتر ، وإنما هي تحولت الى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث أصبح
العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث
هي وسيلة للفعل الحر .

ولكن سارتر لا يقف عند هذا التحول فحسب ، وإنما هو قد توجه الى
التنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط في عمل معين . والحق أن
هذه الخطوة لم تتم في « الوجود والعدم » ، فهو قد ظل في هذا المؤلف
الفلسفي في حدود المنطق الذي سار عليه وحسب ما كانت تملأ عليه المقولات
التي بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال والملاشاة التي جعل منها
التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعي . حقيقة أننا رأينا من جهة
أخرى (٢٩) وفي نفس المؤلف ، أي في « الوجود والعدم » ، أن سارتر لم يترك
الانسان حرا حرية مطلقة وإنما جعله حرا ازاء مواقف معينة وفي حدود
معطيات لا بد منها ، فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك
وعي بدون موضوع . ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف
عن المجال الواقعي للحرية الإنسانية . فكان سارتر قد ظل في حدود
« الوجود والعدم » ، منطقيا مع نفسه ومع فلسفته ومبينا على الحرية من
حيث هي حرية ازاء موقف معين وفي مجال محدد . ولكننا قلنا ان سارتر قد
تجاوز هذا المعنى للحرية الى مرحلة لاحقة دعى فيها الى التنازل عن الحرية
ذاتها . ففي « سن الرشيد » - وقد صدرت سنة ١٩٤٥ - نرى مائيسو الذي
لم يستعمل حريته خوفاً من الضياع ينظر الى برونيه Brunet

الذي انخرط في الحزب الشيوعي والتزم بما يفرضه عليه هذا الحزب - ينظر اليه بشيء من الحسد يقول عنه : « لقد التزم وقد تنازل عن حريته فلم يعد الا جنديا » . ولقد أعادوا اليه كل شيء ، حتى حريته . انه اكثر منى حرية : فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب ، (٣٠) .

وهنا فتساءل : هل يجعل سارتر من الانخراط في حزب معين ومن القيام بأعمال محددة غاية وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية - اذا ما قررنا سارتر - أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنتهي بها الى القضاء عليها قضاء تاما ؟ هناك لا شك لجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية اليتافيزيقية لم تعد هي المشكلة الفلسفية الحقة ، وإنما أصبحت المشكلة الكبرى هي كيف يتمتع الانسان بالحرية العملية والسياسية . لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياسة فأسس عام ١٩٤٨ حزبا سياسيا باسم « الكتلة الديمقراطية الثورية *Rassemblement Démocratique Revolutionnaire* » بغية أن يكون بمثابة قوة ثالثة تقف بين كل من الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي (٣١) . غير أن هذا الحزب لم يحظ

L'Age de Raison, p. 127.

(٣٠)

(٣١) أسس سارتر هذا الحزب بالاشتراك مع دافيد روسيه D. Rousset وجيرار روزنتال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع سارتر في مجلة الأزمنة الحديثة *Les Temps Modernes* وهم : البير كامو A. Camus وسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir ، وكذلك بعض الذين انفصلوا عن الحزب الاشتراكي الفرنسي امثال مارسو بيفير Marceau Pivert وجان روس Jean Rous وبوتبين Boutbien . وقد أعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب في منشور *Manifeste* نشرته مجلة الروح *Esprit* (في ٢٧ فبراير ١٩٤٨) وجهه الى الديمقراطية والاشتراكيين ليتحدوا في جميع أنحاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الرأسمالية وبين الشيوعية . وكان أهم ما جاء في المنشور هو الدعوة الى احوال الملكية الجماعية مكان الملكية الفردية والدعوة الى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرة . بيد أنه ألح أيضا على رفض النظم الاستبدادية ودعى الى ضرورة اعتبار الحرية الحقيقية ومراعاة النظم الديمقراطية في السياسة الداخلية .

بالتأييد العمالي وسرعان ما أخفق . وقد ظل سارتر موضع هجوم من الكتاب الشيوعيين حتى عام ١٩٥٢ . ففي هذه السنة عقد الشيوعيون مؤتمرا للسلام في فيينا Vienna Congress ودعى إليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك الحين متعاوناً مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئاً لهم .

وهنا يبرز سؤال هام وهو هل يسمح موقف سارتر الفلسفي بأن يتخذ سارتر موقفاً سياسياً متفقاً مع الشيوعية ؟ لقد كتب سارتر مقالاً في مجلة الأزمنة الحديثة عدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشيوعية والسلام » قال فيه : « إن الغاية من هذا المقال هي البحث عن اتفاق مع الشيوعيين بصدد موضوعات معينة محددة وإنما على أساس من مبادئ وليس على أساس من مبادئهم » (٣٢) . ونحن قد عرفنا أن مبادئ سارتر تقوم أساساً على اعتبار الحرية للقيمة المطلقة . ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى - حين يتجه للسياسة - أن يكون للإنسان رأى في الأحداث السياسية والاجتماعية وأذا يصرح بهذا الرأى ، ولكن بشرط أن يحتفظ لنفسه بحريته الفردية ، فهو إذن التزم يختلف عن التزام الحزب الشيوعى . انه لا يفترض إطلاقاً ضرورة الدخول في منظمة واتباع خططها العامة والخضوع لها . لهذا لم يلبث سارتر - حين رأى الهجوم السوفيتى على الجبر عام ١٩٥٦ - أن خرج من الحزب الشيوعى . ان سارتر يريد حرية حقيقية ويبحث عن هذه الحرية . انه يريد لها حرية انحراف والتزام وإنما من غير أن يكون في هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتها .

ولكن هل يمكن الالتزام مع الإبقاء على الحرية ؟ وإذا كان سارتر قد رفض الالتزام الشيوعى فأي نوع من أنواع الالتزام يدعو إليه ؟ لا يمكن الجزم بأن سارتر يريد الانحراف في أعمال معينة ، فإن « الوجود والعدم » لا ينتهى الا بتقرير الحرية من حيث هي حرية ازاء مواقف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لعنى هذه الحرية من حيث هي في ذاتها

تؤسس القيمة المطلقة أو من حيث هي تعد لقيمة أبعد منها ، وإنما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة . فكان الحرية إذن في « الوجود والعدم » تظل حرية انطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية . كذلك رأينا سارتر في « نقد العقل الجنى » يبقى على موقفه الأصلي وعلى قضيته الرئيسية التي تتناول العلاقة بين الوعي والعالم . صحيح أنه قد أوضح أن هذه العلاقة لا تقف عند مجرد السلب والرفض ، وإنما تمضى إلى العمل الذى من شأنه أن يغير العالم المادى . ولكننا رأينا أيضا أن هذا المنظور الذى يهتم بالعمل وبالممارسة praxis قد ظل على نفس الأرضية التى تنطلق منها فلسفة سارتر ، وهى الكوجيتو من حيث هو وعى بشئ ما . فاهتمام سارتر بالعمل لم يؤد إلى أى اغفال للبعد الأنطولوجى . والأنثروبولوجيا الحضارية التى أوجت باقترب سارتر من الماركسية لم تهمل الأنا ولم تغير من التركيب الأنطولوجى للوعي . ومن هذه الناحية يمكن أن نقول أن قيمة العمل قد بقيت كما هى فى أن يكون عملا حرا . وأى تغيير فى الوسط الموضوعى والعالم المادى يبقى ، رغم اقتضائه بأن يتلاقى أفراد الجماعة فى الوجدان المشترك ، ورغم تجميع البراكسيا وقسم الولاء ، - يبقى عملا يتم بموجب حرية الوجود البشرى . والوجود البشرى هو الوجود المميز بالنسبة لنا كما يقول سارتر (٣٣) . فكان سارتر حين مضى من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة ثم إلى حرية العمل لم يقصد إلى أن يتنازل الوجودى عن حريته ، وإنما قصد إلى أن يستعيد الماركسي البعد الإنسانى ، أى المشروع الوجودى .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
١ - ٨	مقدمة
٩ - ١٠١	الفصل الأول : نحو الوجود والحرية والعمل
٩ - ٢٠	أولا : من الماهية الى الوجود
٢١ - ٣٣	ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية .
٣٤ - ٥٣	ثالثا : من المانيا الى فرنسا
٥٤ - ٧٤	رابعا : من الله الى الانسان
٧٥ - ٨٨	خامسا : من سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧
٨٩ - ١٠١	سادسا : اعادة الانسان داخل الماركسية الأصلية
١٠٣ - ١٦٢	الفصل الثاني : فلسفة سارتر وموقفه الاساسى
١٠٣ - ١٣٢	أولا : المقولات الرئيسية
١٣٣ - ١٦٢	ثانيا : الموقف الاساسى : الحرية
١٦٣ -	الفصل الثالث : حرية الأنا وحرية الآخر
١٦٣ - ١٧٦	أولا : وجود الآخر والوجود - لأجل - والآخر
١٧٧ - ١٩٢	ثانيا : العلاقات بين حرية الأنا وحرية الآخر
١٩٣ - ٢٠١	ثالثا : العلاقة بين حرية « نحن » وحرية « الآخرين »
٢٠٣ - ٢٤٦	الفصل الرابع : المجال الواقعى للحرية عند سارتر
٢٠٣ - ٢٢٠	أولا : الحرية والاختيار
٢٢١ - ٢٣٥	ثانيا : الحرية إزاء المواقف العينية
٢٣٧ - ٢٤٦	ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل
٢٤٧ - ٣٢٦	الفصل الخامس : قيمة الحرية السارترية
٢٤٧ - ٢٥٠	أولا : ملاحظات منهجية
٢٥١ - ٢٦٩	ثانيا : نقد الخطوط الأساسية فى فلسفة سارتر
٢٧١ - ٣٠٣	ثالثا : نقد المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر
٣٠٤ - ٣٢٦	رابعا : نقد الحرية فى فلسفة سارتر

كتب أخرى للدؤلف

- بين برجون وسارتر - أزمة الحرية (دار المعارف بمصر - القاهرة
١٩٣٠) .
- فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية (مكتبة الأنجلو المصرية -
القاهرة ١٩٧٤) .
- فلسفة فرنسيس بيكون (دار الثقافة - الدار البيضاء ١٩٨١)
- فلسفة مين دي بيران (دار النشر المغربية - الدار البيضاء
١٩٨٢) .
- العين والعقل ليرلر - بونتي - تحت الطبع .

شركة النشر والفنون
للطباعة
جامع محمد بن الوليد - أمام فندق السلام
ت ٥٨٩٩٣٩١

Bibliotheca Alexandrina



0395557

٤٩٧ / ٢٨